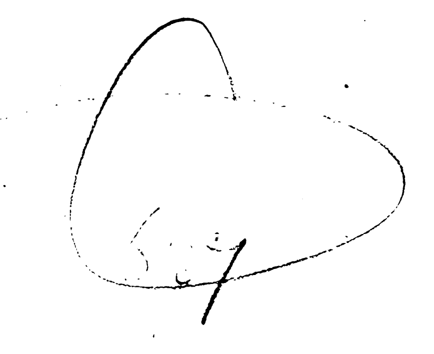






Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

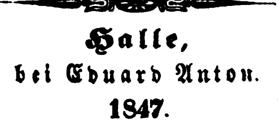
und

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Neue Folge.

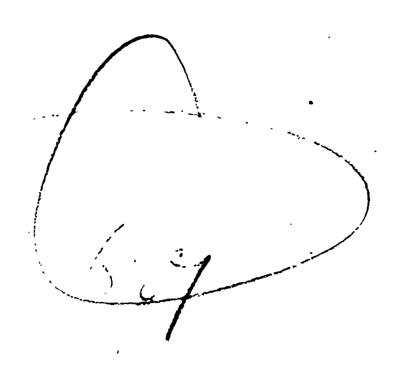
Siebenzehnter Band.

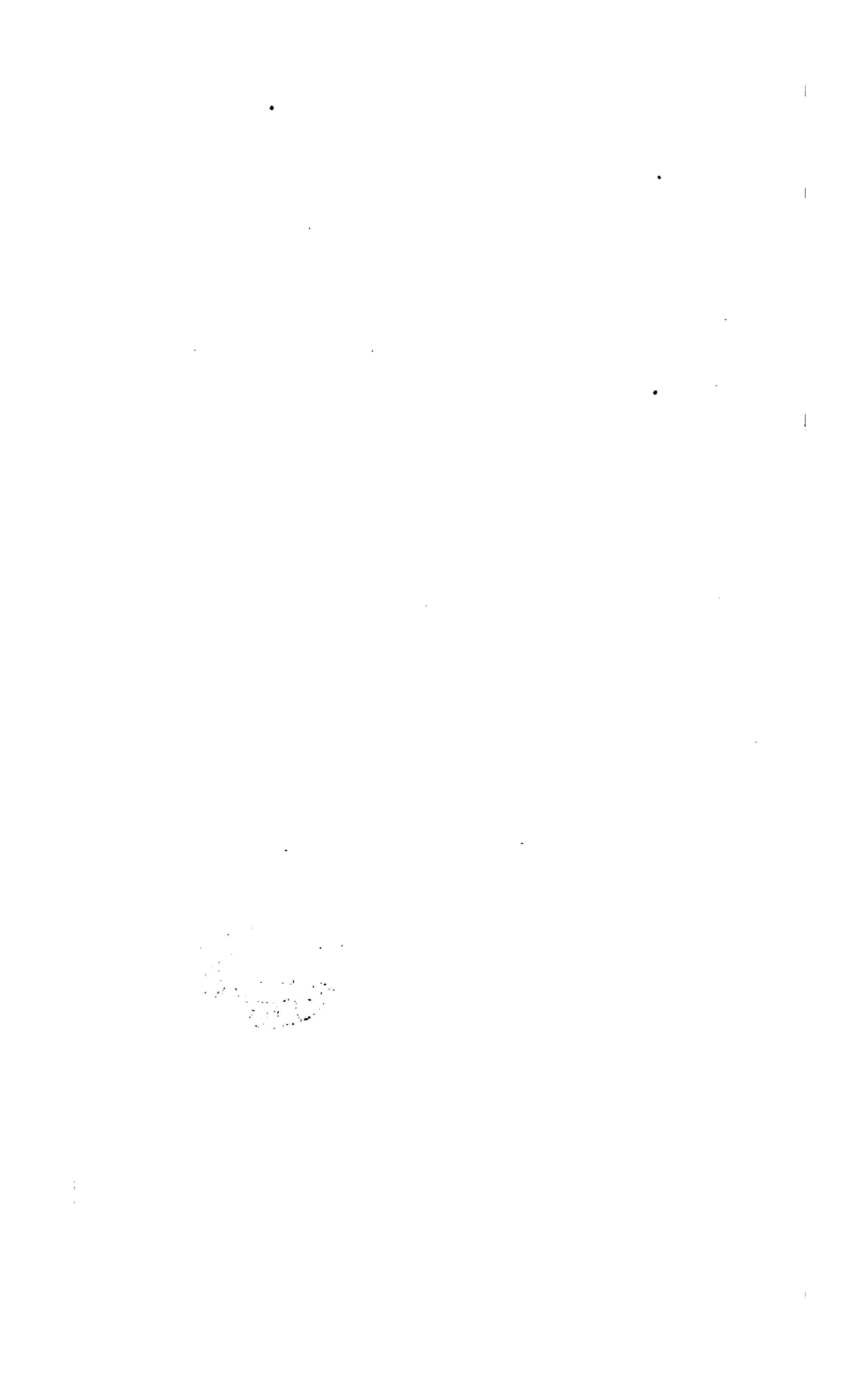


Halle,

bei Eduard Anton.

1847.





Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

und

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Neue Folge.
Siebenzehnter Band.



Halle,
bei Eduard Anton.
1847.

Inhalt.

Ankündigung

der vom Jahre 1847 an erscheinenden Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, als Fortsetzung der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie.

(Als Vorwort des neuen Jahrgangs.)

Bei Gründung dieser Zeitschrift im Jahre 1837 war es die ausgesprochene Hauptabsicht derselben, diejenige philosophische Richtung, welche die durch Schelling und Hegel angehobene Entwicklung der Philosophie zum entschiedenen Theismus fortzuführen sich bestrebte, vorzugsweise zu vertreten, und durch eigene wissenschaftliche Darstellungen wie durch Kritiken ein Gegengewicht gegen die damals herrschenden entgegengesetzten Ansichten zu bilden.

Indeß wurde neben ihr und wohl auch durch sie die Zeit allmählich eine andere: das von ihr verfolgte Ziel ward auch von Denkern außerhalb des nächsten Kreises der Zeitschrift aufgenommen und zum Angelpunkt ihrer Bestrebungen gemacht. Mehr noch verschwand die ausschließende Herrschaft eines einzelnen Systems: das Bedürfniß völlig neuer philosophischer Bildungsansätze machte sich immer entschiedener geltend, und so hätte die Zeitschrift den klaren und wohl berechtigten Forderungen ihrer Gegenwart nicht entsprochen, wenn sie ihren Plan nicht erweitert und auch andere wissenschaftliche Richtungen in sich aufgenommen hätte. Dies Verhältniß besteht noch,

sogar in steigendem Maaße; ja die Nothwendigkeit wird immer dringender, je mehr jene Bestrebungen sich vereinzeln und zersplittern, ein gemeinsames Organ für sie zu besitzen, auf welchem sie wie auf einem neutralen Boden, zusammentreffen können. Daß in einem solchen die philosophische Kritik eine besondere Bedeutung gewinnen müsse, leuchtet von selbst ein.

Aber noch entschiedener macht sich ein Drittes geltend: das neue Verhältniß der Speculation zu den praktischen Fragen der Gegenwart. Die großen jetzt zu lösenden Probleme über das Wesen des Staates und der Kirche, über ihre gegenseitige Abgränzung und alles damit Zusammenhangende, drängen sich so nahe an die Philosophie heran, die Streitenden glauben ihre Waffen, gleichviel ob schlechte oder gute, zumeist aus ihr nehmen, an sie als an die letzte Instanz appelliren zu müssen, daß sie selbst, d. h. die gründliche, aus der Erkenntniß der Idee schöpfende Wissenschaft, sich nicht mehr enthalten darf, im eigenen Namen jene Zeitfragen zu behandeln und die höchsten normirenden Begriffe, nach welchen dieselben auch praktisch zu entscheiden seien, wissenschaftlich zu erörtern.

1) Die Zeitschrift beabsichtigt demnach, vermittelndes Organ zu sein für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten, in denen sie jetzt sich ausspricht. Sie ladet daher alle die verschiedenen philosophischen Richtungen ausdrücklich ein, sich an ihr zu betheiligen. Nur die unwissenschaftlichen, die unfreien, welche von den entgegengesetztesten Principien aus in der Aufhebung der Selbstständigkeit der Wissenschaft zusammentreffen, indem sie sie entweder zu Gunsten des s. g. Bestehenden beschränken oder zur Magd eines praktischen, mit dem Bestehenden zerfallenen Partei-Interesses herabwürdigen oder endlich, wie das neueste Losungswort lautet, Leben und Wissenschaft zusammenkuppeln, d. h. die Wissenschaft vom s. g. Zeitgeiste abhängig machen wollen, muß sie entschieden abweisen.

2) Je mehr sich aber eine philosophische Zeitschrift auf den Boden gemeinsamer Forschung stellt, je gleichmäßiger sie

die verschiedenen Richtungen zu repräsentiren sucht, desto strenger und unparteiischer muß sie dieselben der Kritik unterwerfen, d. h. sie sich selbst kritisiren lassen, indem sie an dem großen Gesammterfunde gemessen werden, den die Speculation der ganzen Vergangenheit sich erarbeitet hat. Aber eben so entschieden muß sie daraus das Ziel hervortreten lassen, auf welches alle jene verschiedenen Bestrebungen, bewußt oder unbewußt, gerichtet sind. Erst dadurch kann die Kritik theils eine feste, principielle werden, theils erlangt sie damit ein positives Resultat, sofern es ihr gelingt, in den verschiedenen Ansichten die Theile oder die Vorstufen einer künftigen Einheit nachzuweisen.

Unsere Zeitschrift wird demgemäß umfassender und vollständiger, als bisher geschehen, in fortlaufenden kritischen Artikeln alle einigermaßen erheblichen Erscheinungen auf dem Gebiete der philosophischen Litteratur der Beurtheilung unterwerfen. Aus diesem Grunde hat sie auch ihrem Titel den Zusatz: „für philosophische Kritik" beigefügt.

Für jenes höchste allvermittelnde Ziel aber halten wir den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, eben weil in ihr allein alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines kräftigen höhern Weltzustandes enthalten sind. Dieser Ausbau wird jedoch nicht nur in der freien philosophischen Begründung der Grundideen des Christenthums bestehen, sondern auch eine höhere Auffassung ihres Inhalts und die Hervorbildung neuer Resultate in sich schließen, indem wir jene Weltanschauung für eine so tiefe und so wenig erschöpfte halten, daß eine vollkommenere künftige Form der Religion und des Staates geradezu durch sie gefordert ist.

Indem nun die Unterzeichneten mit gleicher Entschiedenheit, wie bisher, zu diesen Grundsätzen sich bekennen, erklären sie sich allerdings damit für ein ganz bestimmtes, alleinherrschendes Princip: ohne ein solches wäre ja ein festes und fol-

gerichtiges Urtheil in philosophischen Dingen gar nicht möglich. Soll daher mit einem bestimmten Principe auch sogleich eine bestimmte Partei gesetzt sein, nun wohl, so möge man sie zu irgend einer Partei schlagen, oder einen neuen Parteinamen für sie erfinden. Da sie aber ihr Princip als Princip der Wissenschaft und mithin nicht als ein fix und fertiges, ausgemachtes, unantastbares aufstellen, da es ihnen vielmehr zum Begriffe der Wissenschaft und eines wissenschaftlichen Princips gehört, daß jene fortwährend die Frage nach ihrem Principe offen lasse, und dieses fortwährend wissenschaftlich sich bewähre, so ist es kein Widerspruch, wenn sie ihrer Zeitschrift die angegebene universelle Tendenz vorsetzen, und auch anderen Auffassungen und Principien, sofern sie nur in wissenschaftlicher Gestalt auftreten, gleich offenen Raum gestatten. —

3) Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich zugleich, wie eine philosophische Zeitschrift sich zu den praktischen Interessen der Zeit zu verhalten habe. So gewiß die Wissenschaft ihrem Keime und Wesen nach freie Forschung ist, so gewiß darf sie von keinerlei praktischem Bedürfniß, und schiene es noch so dringend, von keinen praktischen (kirchlich-politischen) Tendenzen, und schienen sie noch so zeitgemäß, in ihrem reinen Rechtsausspruche sich abhängig machen. Denn praktische Interessen existiren gar nicht für sie; sie hat es nur mit Gegenständen der Forschung zu thun. Die bewährten Resultate der Wissenschaft werden daher allerdings auf das praktische Leben Einfluß gewinnen, aber nicht umgekehrt soll es das praktische Leben auf die Forschung. Bei der Verkehrung dieses wahren Verhältnisses, welche man nicht selten der Wissenschaft aufnöthigen will, gewinnt das Leben nichts, und diese verliert Alles, weil sich selbst. Der Wissenschaft als solcher ist es ganz gleichgültig, ob diese oder jene Staatsverfassung, diese oder jene Kirche oder Religionsansicht die herrschende sei. Ihr sind Staat und Kirche, Politik und Religion, keine realen praktischen Gegenstände, sondern Ideen, ideale Objecte ihrer Untersuchung; und die Frage, ob dieselben praktisch so oder

anders zu gestalten seien, hat auf diese Untersuchung ebenso wenig Einfluß, als etwa die Chemie sich darum zu kümmern hat, ob ein Gewerbe diesen oder jenen chemischen Stoff brauchbar findet.

4) Dies ist jedoch nur die eine, die negative Seite jenes Verhältnisses; denn keineswegs ist die Wissenschaft so bescheiden, daß sie auch über die vorhandenen Zustände in Kirche und Staat das rechte Urtheil sich abspräche, noch darf sie so theilnahmlos bleiben, daß sie nicht auch ihrerseits mit Entschiedenheit sich darüber zu äußern die Pflicht hätte. Nur darf ihr Urtheil niemals zum Vorurtheil einer Partei sich verknöchern, sie selbst mithin auch niemals Antheil am Parteikampfe nehmen. Wer frei und überschauend in der Idee steht, erkennt ebenso klar die relative Nothwendigkeit und Berechtigung des Vorhandenen, als er darin den Durchgangspunkt zu höhern Stufen erblickt. Nur über den Zeitpunkt ihrer Verwirklichung kann und darf die Wissenschaft nichts entscheiden; sie kann nicht „Geschichte machen", sondern muß den geschichtlichen Verlauf gewähren lassen. Sie kann nur in den leitenden Mächten Klarheit erwecken über den eignen Vorsatz wie über den dunkeln Trieb der begehrenden Menge.

Und so ist jede ächt philosophische Untersuchung jener praktischen Fragen wahrhaft und im tiefsten Sinne conservativ; denn die Ideen des Staates, der Freiheit, der Religion sind die allein dauerhaften Stützen alles Bestehenden, die rettenden Mächte der Menschheit aus jeder Verirrung und jedem Verfall. Aber ebenso fordert die wissenschaftliche Betrachtung durchaus und unablässig den Fortschritt. Denn indem sie jene Ideen entwickelt, zeigt sie zugleich, wie weit denselben Genüge geschehen sei, wie weit nicht, zeigt sie also auch zugleich, wie nothwendig die weitere Fortbildung des Bestehenden sei, um jene Ideen zu erreichen. Und so dürfte gerade von dem wahrhaft conservativen, leidenschaftslosen Standpunkte der Idee aus die stärkste und durchgreifendste Kritik über das Bestehende geübt werden, aber zugleich die einzige,

welche berechtigt ist. Den gewöhnlichen Sinn jener Schlagworte aber, innerhalb dessen die Zeitparteien sich abtreiben, muß eine solche Kritik durchaus verschmähen, und hat Nichts mit ihm gemein.

In diesem Sinne nun und mit dieser bestimmten Absicht wird die Zeitschrift künftig auch den Fragen über Kirche und Staat sich entschiedener zuwenden, als es bisher geschehen ist. Die Nutzanwendung wird sie Andern überlassen: für sie handelt es sich nur um theoretische Klarheit über die Principien und ihre unausweichlichen Folgen, wobei denn freilich mittelbar manchen Halbwahrheiten oder halben Maaßregeln, durch die man, mit schlechter Hoffnung auf Dauer, die Schäden der Zeit zu heilen sucht, ihr Recht geschehen wird.

Die Unterzeichneten hegen die feste Hoffnung, daß diese Grundsätze in ihrer principiellen Allgemeinheit nicht nur von den urtheilsfähigen Männern der Wissenschaft, den Philosophen von Profession, gebilligt, sondern auch in den edelsten Gemüthern der Nation lebendigen Anklang finden werden. Sie hoffen daher aber auch auf deren Mitwirkung zur Ausführung ihres Unternehmens. Die Idealphilosophie ist ihrem Ursprunge und Fortgange nach eine wesentlich deutsche und wird auch wohl nur durch deutsches Denken vollendet werden. Wenn nun unsere Nation im gegenwärtigen Augenblicke stärker als je zum Bewußtsein ihrer politischen Macht und Einheit sich erhebt, werden unsere Philosophen es versäumen, um kleinlichen und werthlosen Einzelhaders willen, sich die Hand zu bieten, zur Förderung eines gleichfalls nationalen Unternehmens, einer deutschen Philosophie? Einer solchen Bahn zu machen durch gemeinsame Stätte schriftstellerischer Verhandlungen, vielleicht auch durch Anregung zu künftigen Vereinen mündlichen Verkehres, würde die Zeitschrift für ihre schönste Aufgabe erachten.

Tübingen und Halle im December 1846.

Fichte. H. Ulrici.

Die deutsche Philosophenversammlung.

Von

Professor Dr. Lindemann in Solothurn.

Der Aufruf des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift zu einer Versammlung deutscher Philosophen hat gemäß des Schicksales aller neuen Vorschläge theils bei- theils mißfällige Beurtheilungen erfahren. Die mißfällig Gestimmten halten den ganzen Vorschlag darum für verfehlt, unklug und selbst gefahrbringend für uns, weil wir Philosophen vor Allem uns zu hüten hätten, öffentlich und mündlich mit einander zu verkehren; denn sie fürchten, wir möchten dadurch leicht auch das Bischen Achtung einbüßen, das wir noch bei einem kleinen Theile der Gebildeten besitzen. Sie stützen ihre Befürchtung darauf, daß wir bei unserer außerordentlichen Zersplitterung und Vereinzelung, bei der fortwährenden Systemmacherei und der damit verknüpften Begriff- und Sprachverwirrung höchst wahrscheinlich das Schauspiel der schweizerischen Tagsatzung, des seligen deutschen und des polnischen Reichstages unglorreichen Andenkens weit hinter uns zurücklassen, ja daß wir uns vor der ganzen deutschen und europäischen Bevölkerung so lächerlich machen dürften, daß man bei späteren verwirrungsvollen Begebenheiten nicht mehr sagen würde, da ging es zu wie auf einem polnischen Reichstage, sondern wie auf einer deutschen Philosophenversammlung. Das ist allerdings kein sonderlich schmeichelhaftes Vertrauen auf das besonnene und weise Benehmen einer Versammlung von reiferen Jüngern der Weltweisheit! Indeß ist diese Befürchtung nicht so ganz und gar grundlos, namentlich wenn man die lebendige Schilderung des beklagenswerthen Zustandes der deutschen Philosophie und ihrer Pfleger beherzigt,

die Fichte gelegentlich seines Aufrufes so treu und wahr gemacht hat. Das günstige Verhältniß früherer Philosophen zu den bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit im Gegensatze zu der literarischen Einzelstellung eines heutigen Philosophen, die selbstsüchtige Originalitätsucht und unser maulwurfähnliches Graben in den eigenen Gängen, das hartnäckige Festhalten der eignen Sprachweise bei unserer doch die allgemeinste Theilnahme ansprechenden Wissenschaft, die Unmöglichkeit nur beiläufig die allgemeine Meinung der Fachgenossen über uns zu erfahren, die Zersplitterung vorzüglicher Kräfte in zweckloser Vereinzelung und das außerordentliche Mißverhältniß eines großen Kraftaufwandes mit dem Wirklicherreichten: das Alles führt uns Fichte mit beredter Sprache zu Herzen und mag darum für Viele eher abschreckend als ermuthigend zur Abhaltung von Philosophenversammlungen gewirkt haben. Dazu kommt noch die Befürchtung daß wir mit diesen Versammlungen unseren zahlreichen Feinden zu viele Blößen zeigen und ihnen damit so kräftige Waffen zu unserer fortwährenden Bekämpfung in die Hände liefern möchten, daß wir uns so geschwächt, wie wir an sich schon sind, in langer Zeit nicht mehr erholen dürften. Allerdings haben wir eine große Masse von Feinden, und zwar zum Theil an jenen vorlauten Schönschwätzern und „Geistreichen", deren Köpfen schon die allseitig durchgebildete Philosophie ohne allen Zeit- und Kraftaufwand eingeboren ist, und die darum auch in allen wichtigen Fragen das entscheidende Wort führen möchten; theils an den zahlreichen Freunden des Althergebrachten, an den Blindgläubigen in Staat und Kirche und an den warmen Verfechtern der sogenannten positiven Wissenschaften; ferner an dem Heere der Naturforscher, der Aerzte und der Lehrer der Naturwissenschaften, welche alle großentheils einer krassen Sinnlichkeitslehre anheimgefallen sind; endlich an den äußersten Richtungen der Philosophie selbst, ich meine an den einerseits schwärmerischen, andererseits gottesleugnenden Sprossen der deutschen Philosophie, dann auch an der Anfeindungs-, Herabsetzungs- und Verketzerungssucht in Gesellschaft einer viel-

fachen Verblendung, Selbsttäuschung und Selbstvergötzung in unserm eigenen Häuflein.

Ungeachtet aller dieser Befürchtungen und zahlreichen Feindschaften gehöre ich dennoch nicht zu den Kleinmüthigen, die gleich von vorn herein an dem ersten Versuche selbst verzagen wollen; ich theile vielmehr die sicherlich nicht allzukühne Hoffnung, es dürfte auch uns bei einem bedachtsamen Gange das Unmöglichscheinede möglich und selbst erfolgreich werden. Ich habe das zuverläßige Vertrauen auf die klare Besonnenheit und den sichern Takt zu der bei Weitem großen Mehrzahl meiner die Versammlung besuchenden Fachgenossen, daß wir mit unseren Berathungen unseren Mitbürgern und Feinden statt eines lächerlichen und dem allgemeinen Spotte verfallenden Eindruckes einen ernsten und Achtung gebietenden Anblick darbieten dürften. Nicht weniger lebe ich der festen Zuversicht, es werde uns Weisheitbeflissenen so viel ruhiger Gleichmuth inne wohnen, daß wir alle engherzigen Parteiansichten und persönliche Beziehungen vor dem großen Zwecke des gemeinsamen Anbaues einer allgemeinen den Zeitbedürfnissen entsprechenden Philosophie freudig zum Opfer bringen, und uns zu allgemeinem Gedeihen unserer erhabenen Wissenschaft in Freundlichkeit und Liebe berathen werden. Auch kann ich mir nicht die von Einem der Unsrigen ausgesprochene Befürchtung zueignen, daß unsere Versammlung darum nicht fruchttragend sein könne, weil wir uns entweder nicht wechselseitig verstehen, oder falls dieses auch gelänge, weil ein Jeder von uns zu sehr in seine Ueberzeugung eingewurzelt wäre, als daß er sich noch von einer andern Ansicht überzeugen ließe. So viel Wahrheit diese Befürchtung auch in sich schließt und so richtig sie sich möglicher Weise bewähren könnte, wenn wir nämlich nur eine Versammlung aus dem Stegreife berufen und besuchen, und ein Jeder darin gleich von vorn herein und einzig und allein seine philosophische Ueberzeugung als alleingültige Lehre geltend gemacht wissen wollte: so fällt dennoch dieser gefährlich erscheinende Umstand, selbst schon mit dem Beginne unserer Versammlungen weg,

wenn wir uns vorher gewisse Berathungspunkte dafür festgesetzt haben. Fichte hat uns letztere theils schon angedeutet, theils zu deren weitern Angabe aufgefordert. Wenn etwa eine jede Versammlung und nöthigenfalls die zur Leitung der darauf folgenden Versammlung berufenen Männer die Berathungsordnung unserer künftigen Besprechungen festsetzen und dieselbe in einer bestimmten Zeit vor der Eröffnung der Versammlung veröffentlichen würden: so möchten wir wohl auch diese gefährliche Klippe sicher umschiffen und ein möglich erreichbares Ziel auch wirklich erreichen. Meines Wissens setzt „der wissenschaftliche Kongreß" Frankreichs in einer jeden Jahresversammlung die Berathungsgegenstände der künftigen fest; wenigstens veröffentlicht die leitende Geschäftsführung dieser Versammlung die Berathungspunkte der allgemeinen und der Abtheilungssitzungen. Dieses Verfahren sollten wir im Allgemeinen annehmen, weil es jedenfalls ein weit sichereres Ergebniß der Verhandlungen verspricht als dasjenige der Natur- und Sprachforscherversammlungen, bei welchen in der Regel der blinde Zufall vorwaltet, welcher Berathungsgegenstand durch die willkührliche Anregung eines gerade vorhandenen Mitgliedes zur Sprache gebracht werden soll. Auch würde diese vorausgehende Festsetzung der Berathungsgegenstände namentlich für uns vielköpfige Philosophen einen sichern gemeinsamen Anhaltspunkt abgeben, der gewiß, wenn auch nicht immer augenblicklich, so doch in seinen Nachwirkungen von bedeutsamen Folgen begleitet sein könnte. Denn obwohl ein Jeder von uns seine bis auf einen gewissen Grad feststehende Ansicht mit in die Versammlung bringt, so liegt doch in der weise geleiteten mündlichen und lebendigen Berathung eine weit höhere und sicherer überzeugende Kraft der Wahrheit als in noch so klar und vollständig ausgearbeiteten Schriftwerken. Besitzt ja doch der einfache und lichte Ausdruck der Wahrheit überhaupt eine überwältigende und selbst den trotzigsten Willen brechende Macht, ähnlich dem Sonnenlichte, bei dessen Aufgang die Finsterniß und die Dämmerung mit ihren unheimlichen Gespenstern und ihren unklaren Nebelgestalten

von selbst verschwinden. Wem es daher wirklich und vor Allem um Wahrheit und um Bereicherung seiner Erkenntniß zu thun ist; wer nicht bloß mit der Gesinnung, Andere zu belehren, sondern vorzüglich auch von Andern belehrt zu werden, unsere Versammlungen besucht; wer dabei nicht aus eitler Selbstvergötzung auf Weihrauch und Lorbeerkronen Jagd machen will; wer mit treuer Wahrheitliebe zuerst das Gedeihen unserer Segen spendenden Wissenschaft erstrebt: der wird immerhin mit manch schöner Erkenntniß bereichert und ausgestattet mit allerlei neuen Entschlüssen und Entwürfen für sein Leben und seine Wirksamkeit in Wort und That unsere Versammlungen verlassen; der wird selbst die Bekämpfung seiner Irrthümer nicht nur mit echtphilosophischem Gleichmuthe, sondern mit offener Anerkennung annehmen und sich dankbar eines Bessern belehren lassen.

Ich theile sonach aus den eben angeführten Gründen nicht nur alle die besprochenen Befürchtungen nicht, ich lebe vielmehr der festen Ueberzeugung, daß die angeregte Philosophenversammlung ein dringendes Zeitbedürfniß befriedigt, ja bei dem gegenwärtigen beklagenswerthen Zustande der deutschen Philosophie das einzig rettende Nothmittel geworden ist; denn von einer allgemeinen deutschen Philosophie kann bei Fortdauer der jetzigen Sachlage keine Rede, und erstere selbst kann nur ein durch unsere Versammlungen zu erstrebendes gemeinsames Werk sein. Meine Gründe für die zeitgemäße Nothwendigkeit unserer Versammlungen will ich nun weiter anführen.

Es verbreitet sich immer mehr die allgemeine Ueberzeugung, die bisherige Systemmacherei drohe die deutsche Philosophie in der Art aufzulösen, daß wir zuletzt so viele Philosophien als Philosophen besitzen. Die leidige Systemsucht, welche grade in unseren Tagen mehr als je wiederum überhand zu nehmen scheint, muß nun einmal völlig aufgegeben werden, wenn wir nicht gänzlich Schiffbruch leiden und noch alle Achtung der Außenstehenden verlieren sollen. Ihre Zeit ist bei der immer mehr sich ausbreitenden und das kräftigste Talent eines Einzelnen

weit überragenden Zweigen der Gesammtphilosophie an sich schon längst vorüber, und es kommt jetzt, wie dieses Fichte so scharf treffend ausdrückte, nicht mehr darauf an, ein neues System zu erfinden, sondern das objective System der Dinge zu erkennen. Wie sehr diese Systemsucht die deutsche Philosophie immer weiter zersplittert, das beweist vorzüglich die Geschichte der letztern seit Kant. Zur Zeit dieses großen Denkers unterschied man hauptsächlich Kantianer und Gegner derselben; von den ersteren schieden sich dann der ältere Fichte und seine Anhänger aus, von diesen wiederum Schelling und seine zahlreiche Schule, die dann wieder in verschiedene größere und kleinere Zweige sich zersplitterte; Andere suchten die Hauptdenker zu vermitteln und auf dieser Vermittelung fortzubauen. So haben wir zur Zeit Anhänger der Lehren des jugendlichen und greisen Schelling, daneben die zahlreichen unter sich immer mehr sich spaltenden Jünger Hegel's, die Anhänger Baader's, Herbart's und Krause's, dann die vielfachen Vermittelungen, die in Chalybäus, in Fichte Sohn, Hillebrand, Sengler, Weiße u. s. w. aufgetreten sind; ja selbst Spinoza und Jakob Böhme haben in den letzten Jahrzehnten wiederum ihre warmen Jünger gefunden. So wächst uns die Zersplitterung täglich mehr über den Kopf, so schießen die Philosophien zahlreich wie Pilze in unserm Vaterlande unversehens hervor; und doch sind wir wohl alle darüber einverstanden, daß es wenigstens der Grundlage nach nur Eine Philosopie geben könne. Wie ist es noch ferner möglich, die außenstehenden Gebildeten für die Philosophie zu gewinnen, wenn selbst unter uns Philosophen eine babylonische Begriffs- und Sprachverwirrung herrscht? Wie können wir erwarten, daß die Denker des Auslandes eine hohe Meinung von der deutschen Philosophie sich aneignen, wenn wir ihnen nur ein deutschphilosophisches Wirrwarr, aber keine deutsche Philosophie darbieten können? Oeffnen wir nicht durch unsere kleinliche und an sich selbstsüchtige Zersplitterung unseren zahlreichen und theilweise erbitterten Feinden Riegel und Thor, um uns von

allen Seiten angreifen, uns allhinsichtlich Schaden zufügen und uns mit Spott und Hohn überschütten zu können? Schon die Alltagsklugheit des schlichten Landmannes und Bürgers rathet uns daher, uns fest zusammen zu schaaren, alle Parteilichkeiten und Persönlichkeiten bei Seite zu setzen, eine innige Verbrüderung zu bilden, einen gemeinsamen Arbeitsplan zu entwerfen, und endlich einmal uns selbst klar zu machen, was wir fortan unserm Volke und dem Auslande als die allgemeine deutsche Philosophie darbieten können. Gelingt uns dieses nur einigermaßen und legen wir unser gemeinsames Ergebniß in einer wenigstens allen Gebildeten verständlichen einfachen Sprache dar: dann werden unsere vereinten Bemühungen einen so reichlichen Segen ausbreiten, daß an die Stelle der jetzt immer mehr um sich greifenden Mißachtung eine tiefe Ehrfurcht für die Philosophie wieder aufleben, unser Wirkungskreis sich vertausendfältigen wird, und unsere Feinde großentheils verstummen müssen.

Ein anderer von Fichte ebenfalls schon angeregter Grund von Versammlungen und einer gemeinsamen Bethätigung für die deutschen Philosophen liegt in den ernsten Anforderungen unserer Zeit an die Philosophie im Allgemeinen. Daß unsere Zeit in einem mehr oder minder raschen Entwickelungsgange zu einer Art Neugeburt begriffen ist, daß selbst im gewöhnlichen geselligen Verkehr des Volkes die wichtigsten das Staats-, Rechts-, Kirchen- und gesellschaftliche Leben angehenden Fragen umständlich besprochen werden, ist männiglich bekannt. Nicht minder wissen wir, welche schroffen Gegensätze und welche Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit sich theilweise bei Besprechung dieser Fragen äußern. Es glimmt viel Feuer unter der Asche, welches sich bei einem Windstoße zur verheerenden Flamme ausbreiten dürfte; wir wandeln über einem Vulkane, der allaugenblicklich den Boden spalten, seine zerstörenden Feuerfluthen ausspeien und überallhin Land nnd Volk erbeben machen kann! Die Massenarmuth nimmt bei der Aktienschwindelei, der Gewerbs- und Kartoffelnoth, der immer sich steigernden Wuchertheuerung mehr und mehr überhand. Die Armen wissen, daß

sie ein angebornes Recht auf wenigstens nothdürftige Kost, Kleidung und Wohnung besitzen; sie wollen diese unentbehrlichen Lebensmittel gerne im Schweiße ihres Angesichtes erwerben, erreichen aber unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Nothzuständen selten mehr ihren Zweck. Je mehr sich fortwährend die Geldmassen in den Händen Weniger anhäufen, desto größer wird nothwendig die Masse der Armen. Alle Besonnenen rufen um Vorbeugung weiterer Uebelstände und um Abhülfe der gegenwärtigen, damit es nicht endlich noch, wie dieses bereits schon theilweise in Irland der Fall ist, zu einem für die ganze menschliche Gesellschaft verderblichen Wuthausbruche der blinden Volksmasse kommt. Alle Besseren möchten gerne mit Rath und That zur Rettung aus drohender Gefahr mitwirken, aber Niemand weiß wirklich zu rathen und ausreichende Hülfe zu bringen. — Die Philosophie, als die reine Vernunfterkenntniß, hat nun aber die gewicht- und segenvolle Aufgabe, das Urbild des menschlichen Lebens und seiner inneren Gliederung aufzustellen, auf daß diesem Urbilde gemäß der geschichtliche Entwickelungsgang der Völker und Einzelnen beurtheilt, diese veredelt und immer mehr ihrer erhabenen Bestimmung entgegengeführt werden können. Die Philosophie in ihrer Anwendung auf das gesellschaftliche und geschichtliche Leben, d. i. als Philosophie der Geschichte, gleicht dem Gewissen des Einzelmenschen, ja sie kann in vieler Hinsicht das Gewissen der Menschheit genannt werden. Das Gewissen des Einzelmenschen schaut in mehr oder minder klaren Ahnungen und Erkenntnissen die Ideen des Wahren, Guten, Schönen und Rechten, prüft und würdigt danach unsere Handlungen; je nach Befund warnt oder regt es an, straft oder löhnt es, und spornt nach vollbrachtem Bösen mittelst der Reue zur Umkehr zum Guten und zur Besserung und Bekehrung an. Eine ähnliche Aufgabe hat auch die Philosophie für die Menschheit in Ansehung der geschichtlichen Entfaltung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und Lebensaufgaben. Die Philosophie hat in dieser Hinsicht die höhere Idee des Menschheit- und Völkerlebens und das Ur-

bild desselben klar zu erkennen und anschaulich zu machen; sie hat die geschichtlichen Entwickelungsverhältnisse der einzelnen Völker und der ganzen Menschheit scharf ins Auge zu fassen, und sich daraus ein Geschichtbild der jedesmaligen und zur Zeit gegebenen Verhältnisse zu entwerfen. Die Philosophie soll dann das Geschichtbild mit dem Urbilde vergleichen, und prüfen, wie weit und in welchen Sonderbestimmtheiten das erstere vom letztern absteht, was jetzt und bei allen vorliegenden Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens im Allgemeinen Urbildliches verwirklicht werden könne; kurz, sie hat das Musterbild als den Lebensplan für die Gegenwart und nächste Zukunft vorzuzeichnen. Die Philosophie ist somit in dieser Hinsicht nicht etwa bloß prophetisch, sondern sehr wirksam eingreifend auch auf Besserung und Veredlung der Gegenwart. Aus diesen inhaltschweren Gründen ist die Ausbildung der auf das Leben bezüglichen oder der sogenannten praktischen Philosophie zu allen Zeiten, insbesonders aber für die Gegenwart und die nächste Zukunft, von der höchsten Wichtigkeit. — Wenn wir nun unsere gegenwärtige Thätigkeit zu den gewichtvollen Anforderungen unserer ernsten und unheilschwangern Zeit bemessen und auf die deßfallsigen Leistungen hinschauen, so finden wir, daß von Wenigen unter unseren Fachgenossen die praktische Philosophie zur besondern Lebensaufgabe gemacht und bearbeitet worden ist. Viele von uns grübeln an neuen Systemen oder stöbern die Werke älterer und neuerer Philosophen durch, um daraus zu sehen, was Dieser oder Jener für eine Ansicht über einen gerade sie ansprechenden Gegenstand gehabt habe, wie seine Lehre auszulegen sei u. s. w.; sie thun dieses meist, ohne dabei an irgend eine Beziehung dieser Ansichten zum Leben zu denken und auf die Verhältnisse der Gegenwart insonderheit Rücksicht zu nehmen. Man übersieht vielfach, daß eigentlich all unser Philosophiren und Geschichtforschen ohne irgend einen gehaltvollen Werth sei, wenn es nicht uns selbst und das menschliche Leben in irgend einer Hinsicht einsichtvoller, edler und vollkommener macht. Einige von uns verlieren sich zuweilen in eine

kleinliche Wirksamkeit, die der lächerlichen Wortklauberei und Sylbenstecherei jener einseitigen Philologen entspricht, welche über die meist ganz gleichgültige Lesart eines Sätzleins irgend eines alten Schriftstellers die heftigsten Kämpfe beginnen, ganze Bücher deßhalb schreiben, und Wunder meinen, welche Heldenthaten sie geübt und welche Lorbeeren sie sich über Dinge errungen haben, von denen Niemand irgend einen lebenfördernden Nutzen sieht und wobei man nur die Zeit und Kraft verschwendende Verblendung dieser gelehrten Wahnhelden mitleidig bejammern kann. Daß wir unsere Philosophie mehr in Rücksicht auf das Leben bearbeiten müssen und daß dabei insbesondere gemeinsame Thätigkeit und ernste Berathung erforderlich ist, wenn unsere Arbeit reichere und bessere Früchte hervorbringen soll, springt zu sehr in die Augen, als daß noch weitere Beweise dafür nöthig wären. Schon aus diesem Grund erweist sich eine jährliche Philosophenversammlung als ein dringendes Zeitbedürfniß; ja die Besprechung der gesellschaftlichen Nothzustände der Gegenwart und die Aufsuchung ihrer nächstwichtigen Abhülf- und Heilmittel dürfte mitunter eine der wichtigsten Aufgaben unserer Berathungen und gemeinsamen Arbeiten sein. Wir werden uns darob sicherlich nicht die Ungunst der Regierungen auf den Hals ziehen; erleuchtete Herrscher und Staatsmänner werden uns vielmehr nur Dank wissen, wenn wir wirklich anwendbare Heilmittel für unsere Zeitbedrängnisse ausfindig machen. Ja selbst bei vorkommender Uneinigkeit unsererseits über die eine oder die andere Lebensfrage wird man immerhin auch auswärts unsere Gegengründe aufmerksam abwägen, und schon daraus möchte mancher für das Leben wichtige Gewinn hervorgehen. Von Männern der Wissenschaft, welche größtentheils Staatsdiener sind oder es zu werden wünschen, sind jene einseitigen Angriffe auf das Bestehende und solche hitzige Kämpfe, wie sie bei den politischen Parteien in den Kammern zuweilen vorkommen, um so weniger zu erwarten, als ihre Berathungen im höchsten Falle nur einige Tage Zeit gestatten. Ueberhaupt haben unsere Arbeiten die Bedürfnisse

der

der Zeit nur im Allgemeinen ins Auge zu fassen und die Sonderbedürfnisse eines jeden Einzelstaates und einer jeden Einzelkirche den Regierungen und gesetzlichen Vertretern derselben zu überlassen.

Da nun kein erheblicher Einwand gegen die Zeit- und Zweckgemäßheit unserer Versammlungen und gemeinsamen Thätigkeit mehr vorzubringen sein möchte, so will ich nun noch das persönliche Mitwirkungsrecht an den Berathungen, dann Gegenstand, Zeit und Ort der ersten Versammlung einer weitern Besprechung unterwerfen.

Wenn Fichte sagt: „Es kann nur von einem Kongresse eigentlich wissenschaftlicher Philosophen die Rede sein," und er die „Schönredner und dilettantischen Schwätzer" ausgeschlossen wissen will, so möchten wir wohl alle über diese allgemeine Regel einverstanden sein. Schwieriger ist jedoch die Frage über die Grenze zwischen den wissenschaftlich gebildeten Philosophen und Dilettanten zu beantworten. Um jedoch hier persönliche Verletzungen und Verdrießlichkeiten aller Art gleich von vornherein abzuschneiden, dürfte es wohl am zweckmäßigsten sein, in die Satzungen unserer Versammlungen die Bestimmung aufzunehmen, daß alle Diejenigen zur stimmfähigen Theilnahme berechtigt wären, die entweder als Lehrer der Philosophie an einer Lehranstalt wirksam, oder aber als Schriftsteller in irgend einem strengphilosophischen Fache aufgetreten sind. Denn nur wer sich durch seine amtliche oder schriftstellerische Wirksamkeit bereits als ein Fachgenosse äußerlich geltend gemacht hat, der kann billiger und rechtlicher Weise auf die stimmfähige Theilnahme an unseren Berathungen einen begründeten Anspruch machen. Will ein philosophisches Talent, das sich bisher weder auf die eine noch auf die andere Weise geltend gemacht hat, ebenfalls eine Frage anregen oder über eine aufgeworfene Frage mitsprechen, so mag es sich vorläufig bescheiden, entweder in philosophischen oder anderen Zeitschriften seine Ansichten mitzutheilen und auf diese Weise die Aufmerksamkeit stimmfähiger Fachgenossen anzusprechen. Durch die vor-

Abhandlung „die deutsche Wissenschaftsprache" (Bd. XVI. S. 68 u. ff.) ausführlicher nachgewiesen, und hat neulich ein Pariser Berichterstatter der allgemeinen Zeitung in dem Artikel „Deutsch und Französisch" (siehe Beilage vom 10. October) vollkommen bestätigt.

Der fünfte Berathungspunkt ist schon vielfach Gegenstand des Streites und der Besprechung unter Schul- und Staatsmännern gewesen; er dürfte nur der mehrmaligen gründlichen Erwägung erfahrener Fachgenossen seine sach- und zeitgemäße Erledigung zu danken haben. An vielen Gymnasien wird noch gar kein philosophischer Unterricht ertheilt, an einigen ist er mit einer Stunde wöchentlich, an anderen mit zwei Wochenstunden bedacht. An den badischen Lyceen findet ein zweijähriger Kursus mit je drei Stunden die Woche statt; die bayerischen Lyceen und diejenigen in Lucern und Solothurn haben einen ausgedehnteren zweijährigen Kursus mit 10—15 Stunden wöchentlich. Den philosophischen Unterricht der Hochschulen kennen wir alle aus eigener Erfahrung. Betrachten wir nun die verschiedenen Anstalten von Seiten der philosophischen Lehrgegenstände, so finden wir, daß an einigen Gymnasien nur Encyclopädie und Methodologie des akademischen Studiums, an anderen ein Grundriß der Seelen- oder der Denklehre, an den badischen Lyceen diese drei Lehrgegenstände zumal, an den bayerischen und schweizerischen Lyceen sowie an den bayerischen Hochschulen ein ziemlich vollständiger philosophischer Kursus mit: Seelen- und Denklehre, Grundwissenschaft, Rechtsphilosophie, Geschichte der Philosophie und Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Der ganze Streit über die Ertheilung des philosophischen Unterrichts an Gymnasien wird weniger darüber geführt, ob er schon hier stattfinden soll, als vielmehr über die ersten Unterrichtsgegenstände selbst und das Maß derselben; denn daß es besser ist, die Studirenden besuchen schon ausgerüstet mit einiger philosophischen Vorbildung die Hochschulen, darüber sind die Meisten ziemlich einverstanden. Auch darüber scheint man ganz einig, daß die Lyceen

mit einem vollständigen philosophischen Kursus in denjenigen Staaten, in welchen der Besuch der Vorträge und das Bestehen einer Prüfung über die vorgeschriebenen Fächer zur Pflicht gemacht ist, für die Studirenden minder kostspielig und gefahrbringend sei. Mehr Streit dürfte jedoch über die Frage sein, ob ein vollständiger philosophischer Kursus an der Hochschule oder derjenige an Lyceen mehr auf die Durchbildung und die Persönlichkeit der Schüler einwirke? ferner, ob der Unterricht zweckmäßiger durch Einen oder durch mehrere Lehrer gegeben werde? und falls Letzteres zugestanden würde, ob es rathsamer sei, daß diese Lehrer einer oder verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen Philosophie angehören? Da sich noch manche ähnliche Frage aufstellen läßt, so ist es ziemlich einleuchtend, daß dieser Berathungsgegenstand seiner hohen Wichtigkeit wegen ganz geeignet sein dürfte, die Versammlung der Philosophen ein- oder gar mehrmal zu beschäftigen.

Der sechste vorgeschlagene Gegenstand schließt sich an das von Fichte in dieser Hinsicht Angeregte an. Meiner Ueberzeugung und Erfahrung nach dürfte es jedoch nicht hinreichend sein, die Ausgabe und Uebersetzung der Hauptschriften der größeren Philosophen ins Werk zu setzen; sondern man sollte eine möglichst vollständige objective Geschichte der Philosophie, frei von jeder subjectiven Anschauungsweise und unabhängig von der philosophischen Sonderrichtung des Geschichtschreibers bearbeiten. Weil eine solche vollständige Geschichte jedoch zu umfassend und eigentlich mehr für Lehrer und ausgebildete Philosophen brauchbar ausfallen, es aber auch wünschenswerth sein würde, daß man bei den Vorträgen über Geschichte der Philosophie den Studirenden einen Grundriß in die Hand geben könnte: so sollte auch ein gedrängter Leitfaden der objectiven Geschichte der Philosophie ausgearbeitet werden, den dann ein jeder Lehrer der Philosophie unbeschadet seiner Sonderrichtung seinen Vorträgen zu Grunde legen dürfte. Wie sehr ein solcher Leitfaden einem allgemeinen Bedürfnisse entgegenkommen würde, weiß ein jeder Lehrer der Geschichte der Philosophie;

denn man ist gewöhnlich in Verlegenheit, welches Handbuch man den Studirenden geben soll. Ast, Tennemann und Wendt sind nicht mehr zeitgemäß, und die übrigen Geschichtswerke sind meist zu umfangreich und von einem Sonderstandpunkte aus geschrieben.

Der siebente Berathungsgegenstand ist bereits oben gerechtfertigt worden. Er würde seine Zweckmäßigkeit insonderheit noch dadurch vermehren, wenn man bei seinem Anlasse auch auf die Lösung schwieriger Zeitfragen gebührende Rücksicht nähme. Auf diese Weise könnten die aufgegebenen Fragen während eines ganzen Jahres von den Einzelnen reiflich durchdacht und allseitig geprüft, dann der umsichtigen Berathung Aller in der Versammlung unterworfen werden; so daß sie nicht nur das Nachdenken der Philosophen, sondern auch aller Gebildeten in Anspruch nehmen, und die friedliche und gesetzmäßige Entwickelung mancher gefährlich gährenden Zeitfrage herbeiführen dürften.

Es wäre überhaupt sehr wünschenswerth, wenn die einzelnen vorgeschlagenen neben anderen noch zweckmäßig erachteten Punkte für unsere erste Versammlung vorher vielseitig in unseren philosophischen Zeitschriften zur Sprache gebracht und auf diese Weise für die mündliche Berathung zweckmäßig vorbereitet würden. Je klarer wir wissen, was wir besprechen wollen und je vorbereiteter ein Jeder zur Versammlung kommt, desto leichter wird sich die Verständigung und Einigung zum gemeinsamen Werke machen, die jetzt und unvorbereitet schwer oder gar nicht zu Stande kommen möchte. Das schöne Friedenswerk mit seinen segensreichen Früchten wird und muß uns gelingen, wenn wir Alle freudigen Gemüthes dazu beitragen und es recht angefangen und durchgeführt wird!

Nun wären noch die Weise, die Zeit und der Ort der ersten Versammlung zu berühren. Daß wir schlicht und einfach und fern von lauten Festlichkeiten, wie es weisheitbeflissenen Jüngern nicht anders geziemen kann, unsere Versammlungen abhalten sollen, darüber möchten wir wohl mit Fichte so ziem-

lich Alle einverstanden sein. Weniger jedoch damit, daß wir uns vorerst an die schon vorhandene Versammlung der Naturforscher „als Gäste und freiwillig Theilnehmende anschließen und erst uns da constituiren" sollen. Ein Professor der Philosophie an einer Hochschule schreibt mir, diese „Bescheidenheit, mit welcher wir uns an die Naturforscher anschließen sollen, die nichts von uns wissen wollen", möchte sehr übel angebracht sein. Darin liegt allerdings sehr viel Wahrheit, und auch ich muß gestehen, dieser Vorschlag wollte mir gleich um so weniger zusagen, als wir wohl sicherlich an der Masse der Naturforscher, mit Recht oder Unrecht wollen wir jetzt nicht weiter untersuchen, unsere erbittertsten und gefährlichsten Feinde haben, die theilweise nicht verfehlen würden, uns ungebetene und sich aufdringende Gäste auf alle Weise zu bekritteln und zu belächeln, des Hohnes und Spottes Einzelner gar nicht zu gedenken. Warum, darf man billiger Weise fragen, warum sollen wir uns nicht gleich ebenso selbständig zusammenthun und eine unabhängige Versammlung bilden, wie die Natur- und Sprachforscher und alle die übrigen Jahresversammlungen? Zweckgemäßer und eindrucksvoller wäre es freilich, wenn wir auch in Deutschland, wie in Frankreich und Italien, eine alle Wissenschaften umfassende Versammlung halten könnten. Da sich aber diese jetzt nur mit den größten Schwierigkeiten und jedenfalls erst nach Verlauf mehrerer Jahre ermöglichen ließe, so scheint es mir vorerst unseren Verhältnissen entsprechender, uns nicht an die uns größtentheils feindlich gesinnten Naturforscher anzuschließen, sondern gleichfalls so selbständig und unabhängig wie die anderen wissenschaftlichen Versammlungen zu beginnen. Zudem möchte auch Aachen nicht der am besten geeignete Ort unserer ersten Versammlung sein; weit mehr scheint mir dafür eine mitteldeutsche Hochschulstadt passend, welche die Theilnahme eines Jeden möglichst erleichtern würde. Gießen, Heidelberg oder Würzburg sind diejenigen Städte, wohin mittelst Eisenbahnen und Dampfschiffe ein vielfach erleichterter Verkehr stattfindet. Von diesen möchte

leicht das mehr der Mitte zu liegende, so freundliche wie gastliche Würzburg für unsere Anfangsversammlung den Vorzug verdienen, wo wir an Hofmann einen thätigen die Versammlung einleitenden Geschäftsführer finden würden. Die jeweiligen Vorsitzer unserer Versammlungen sollten meiner Ansicht nach ebenfalls wie bei den Germanisten und Gefängnißreformisten aus einer freien Wahl und den Mitgliedern der ganzen Versammlung hervorgehen, und nicht wie bei den Natur- und Sprachforschern 2c. ausschließlich aus den Ortsmitgliedern der jedesmaligen Versammlungsstadt bestimmt werden. Daß auch unsere Versammlungen am zweckmäßigsten in der Mitte oder in der letzten Hälfte des Septembers abzuhalten wären, darüber möchte wohl keine Ansichtsverschiedenheit stattfinden.

Solothurn, den 18. October 1846.

Aphorismen zur philosophischen Verständigung über die Tendenzen unserer Zeit.

Von

H. Ulrici.

I.

Die wissenschaftlichen Tendenzen im Verhältniß zu den praktischen Interessen.

Deutschland pflegt sich als das Land der Wissenschaft par excellence zu betrachten. Nach der Meinung einiger jungen philosophischen Patrioten und des Restes der Inhaber des absoluten Wissens giebt es nur in Deutschland und sonst nirgend Wissenschaft, und selbst da wiederum nur innerhalb ihres Systems. Wir hätten wohl Lust gelegentlich diese exklusiven Ansprüche der deutschen Wissenschaft einer näheren Prüfung zu unterwerfen. Jetzt wollen wir indeß nur fragen: Hat, wenn diese Ansprüche je begründet waren, unsere gegenwärtige Zeit noch ein Recht darauf? Es scheint nicht. Denn während noch immer die philosophische Begabung, die Unparteilichkeit und Objektivität des Urtheils, der strenge wissenschaftliche Geist unseres Volkes gerühmt werden, rufen fast Alle, die sich zu Stimmführern des s. g. Zeitgeistes aufgeworfen haben, wie aus Einem Munde: Unsere Zeit ist praktisch geworden, oder doch: Unsere Zeit beginnt praktisch zu werden, muß praktisch werden; und wo sie es noch nicht ist, da wird mit allen Kräften daran gearbeitet, daß sie es werde. Und in der That, die s. g. praktischen Fragen, die socialen, politischen, kirchlichen, industriellen und merkantilen Interessen drängen sich so in den Vordergrund, sind so ausschließlich das Thema des Tagesge-

sprächs und der Zeitungs-Artikel, daß es scheint, als habe der deutsche Geist, der bisher grübelnd in seiner Zelle saß, wie Faust, durch einen Zaubertrank verjüngt, plötzlich seine Schlafmütze zusammt den bestäubten Pergamenten und Folianten zum Fenster hinaus geworfen, um sich auf der Straße unter die lobende Jugend zu mischen und thatendurstig seine alte Zelle niederzureißen, ein neues Haus sich zu bauen und mit den Reichthümern dieser Welt auszuschmücken.

In der That scheint das Interesse für rein wissenschaftliche Untersuchungen fast erstorben. Die Philosophie wenigstens, — ich meine die ernste, strenge, für welche es keine Zeit giebt, weil sie Alles sub specie aeterni betrachtet, — die Alterthumswissenschaft, die Theologie und die Jurisprudenz, sofern sie nicht kirchliche und politische Fragen behandeln, nicht minder die Kunst und die Poesie, wenn sie sich nicht „auf die Zinne der Partei" stellen, sind augenscheinlich in Ungnade bei dem regierenden Zeitgeiste gefallen; nur die Natur-Wissenschaften, diese Erfinderinnen der Schießbaumwolle und der elektromagnetischen Telegraphen, und neben ihnen die Politik und die ihr dienende Geschichte, stehen noch in Gunst und sehen hochmüthig auf ihre verlassenen Schwestern herab. Man hat nicht mehr die Ruhe zu rein wissenschaftlichen Forschungen. Die praktischen Fragen setzen die Gemüther in eine fluthende Bewegung, und haben eine Aufregung hervorgerufen, die bereits in Parteisucht, Haß und Verfolgung auszuarten beginnt. Man stellt diese Fragen nicht mehr in Untersuchung, man will sie nicht erst vom theoretischen Standpunkte beantworten; jede Partei hat sie vielmehr schon ein- für allemal entschieden, und richtet ihre Entscheidung als Panier auf, um das sich ihre Anhänger schaaren. Nicht mehr der forschende, erkennende Geist ist es, der über Recht und Gut und Wahr zu Gericht sitzt, sondern der Wille giebt den Ausschlag, stellt die Frage, ertheilt die Antwort, und weiset einem Jeden seinen Platz an. „Wir wollen Recht haben, — wir wollen Eure Einwendungen nicht hören!" rufen die Parteien, wenn auch nicht mit Worten,

doch im Herzen, sich gegenseitig zu. Wissenschaft! Wissenschaft! tönt's zwischen durch wohl auch auf jeder Seite. Aber der Nachsatz ist immer: die Wissenschaft fordert, daß dieß oder jenes geschehe, die Wissenschaft zeigt, daß wir Recht haben. Der Wissenschaft wird gehuldigt, aber nicht um ihrer selbst willen; sie soll dienen, sie soll die gehorsame Magd der praktischen Interessen sein, sie soll das Recht der Partei begründen, ihr neue Anhänger werben, die Blöße der Gegner aufdecken helfen; ja sie soll mit dem s. g. Leben, d. i. mit den Tendenzen des Zeitgeistes, ganz und gar gemeinsame Sache machen, oder was dasselbe ist, jede Partei will ihre eigene Wissenschaft haben, deren Princip und Resultat der Parteizweck ist. —

Hat eine solche Zeit noch ein Recht auf den Namen der Wissenschaftlichkeit? Ist das die Weise, in welcher die deutsche Nation ihre Ansprüche auf den Besitz der Wissenschaft par excellence zu begründen vermag? Wir überlassen die Antwort auf diese Frage dem Ermessen des Lesers, der noch für die deutsche Wissenschaft schwärmt, und wenden uns unsererseits zur Beantwortung der andern Frage: Was thut die gegenwärtige deutsche Wissenschaft, was thut namentlich die Philosophie dieser praktisch gewordenen Zeit gegenüber? weiß sie, was sie will? kennt sie ihren Platz, kennt sie ihren Beruf in einer solchen Zeit? — Wir müssen leider antworten: Nein. Sie thut das doppelt Falsche, daß sie sich einerseits von dem Zeitgeiste fortreißen läßt, andererseits sich ihm hemmend, widerstrebend, feindselig entgegenstemmt, oder sich vor ihm in ihr Kämmerlein verschließt und gelassen weiterstudirt, als gebe es nichts außer ihr und ihren Büchern. Die wissenschaftlichen Stellungen scheiden sich eben so schroff als die praktischen Parteien. Hier ein Schwarm junger Weltweisen, die, im Dienst der praktischen Interessen, eine neue Religion machen oder doch die alte umstürzen, die Staatsverfassung fortbilden, die socialen Zustände verbessern wollen; dort ein Häuflein Anderer, die, im gleichen Dienste, den thatendurstigen, reformlustigen, bedürfnißreichen Zeitgeist ersticken möchten und die alte Religion und Kirche,

den alten Staat, die alten Zustände à tout prix wissenschaftlich zu schützen suchen; und drüben, in weiter Ferne, aber nichtsdestoweniger im entschiedenen Gegensatze gegen jene beiden, das verpallisadirte Lager der Veteranen der reinen Wissenschaft, der guten alten Zeit, wo ein neues philosophisches System noch mehr galt als ein neu erfundener Färbestoff. —

Wir wollen nicht untersuchen, ob denn die Wissenschaft Religion machen und Staatsverfassungen gründen könne; ob sie ein altes Gebäude vor dem Verfall zu bewahren oder aus dem Verfalle wiederherzustellen vermöge, und ob sie die Hände in den Schooß legen dürfe, wenn es draußen stürmt und das praktische Leben die Lösung der gewichtigsten Probleme gebieterisch fordert. Genug aus jener dreifachen Position, welche der Wissenschaft von ihren Repräsentanten gegeben wird, erklären sich von selbst die philosophischen Haupt-Tendenzen der Zeit.

Auf dem ersten Standpunkte ergiebt sich eine doppelte grade entgegengesetzte Richtung. Einerseits die Neigung zum Materialismus und Sensualismus, welche vornehmlich von Feuerbach vertreten ist. Denn die praktischen Interessen sind die abgesagten Feinde aller spiritualistischen und idealistischen Hirngespinnste; sie halten sich an das compakte, handgreifliche Dasein, in welchem sie ihre Befriedigung suchen, und je mehr sie zur ausschließlichen Herrschaft gelangen, desto mehr wird sich dem ihnen ergebenen Geiste sein eignes Wesen und Alles um ihn her in Natur, Fleisch und Blut verwandeln. Auf der andern Seite jene Neigung zum Pantheismus oder vielmehr zum Anthropotheismus, welche in der s. g. linken Seite der Hegelschen Schule Wurzel geschlagen hat. Denn der Mensch, der gern Alles umgestalten, verbessern, neu schaffen möchte, ohne doch wirklich Hand anlegen zu können und ohne damit aus der Erfahrung zu lernen, wie schwach seine Kraft, wie schwer das Schaffen ist, phantasirt sich gern zum sichtbaren Gott dieser Erde hinauf, um doch wenigstens sein Recht zum Schaffen zu behaupten. Alles soll auf dem Selbstbewußtsein, auf der Autonomie des Geistes beruhen, Alles soll vom Begriffe be-

herrscht werden; die Materie, das bestehende reelle, historische Dasein soll nur der Leib sein, den der Begriff sich autonomisch anbildet, umgestaltet und als sein Organ verwendet, um sich selbst und seine Freiheit zu bethätigen. Selbstbewußtsein, Geist, Idee ist hier das Feldgeschrei, das alle Einreden der Erfahrung, der Geschichte, der praktischen Vernunft übertönt. Aber dieser Spiritualismus, weit entfernt jenen Materialismus auf Tod und Leben zu bekämpfen, — wie er doch von seinem Principe aus consequenter Weise müßte, — reicht ihm vielmehr freundlich die Hand, fragt ihn so wenig als sich selbst nach seiner wissenschaftlichen Berechtigung, sondern übersieht liebevoll die principielle Differenz, um mit ihm gemeinschaftliche Sache gegen den gemeinsamen Feind zu machen, — ein Beweis von der Macht der praktischen Interessen über diese wissenschaftlichen Richtungen.

Ganz anders und doch wieder sehr ähnlich sieht es in dem zweiten entgegengesetzten Heerlager aus. Da werden alle Hebel der Wissenschaft in Bewegung gesetzt, die alten Waffen geschärft und neue geschmiedet, um die Theologie des sechszehnten Jahrhunderts, um den mittelalterlichen Staat oder den Staatsbegriff Ludwigs XIV. in der alten Glorie wiederherzustellen. Nicht das Christenthum in seiner tiefsinnigen, ewig jungen Wahrheit, sondern eine bestimmte Form, eine besondere Auffassungsweise dieser Wahrheit, nicht die Monarchie in ihrer unfehlbaren Berechtigung und Nothwendigkeit, sondern eine bestimmte Gestalt derselben, soll erhalten oder wieder eingeführt werden. Daraus ergiebt sich wiederum eine doppelte grade entgegengesetzte Richtung. Einerseits jener aristokratische Realismus, der nur dem, was bereits etwas ist und geworden ist, Realität beimißt, dem Werdenden dagegen wie einem Parvenü die Thüre weist, und der in dem Herbart'schen Grundbegriffe des Realen, dessen Thätigkeit nur in den Selbsterhaltungen gegen einbrechende Störung besteht, seinen treffendsten Ausdruck gefunden hat. Auf der andern Seite die theosophisch-idealistische Speculation, die sich der Mystik und Scholastik des Mit-

telalters zuneigt, und an Schelling, Stahl u. A. ihre Vertreter gefunden hat. Da soll die Offenbarung nicht als die ursprüngliche Wahrheit des menschlichen Geistes in ihm und von ihm nachgewiesen, sondern schlechthin vorausgesetzt und nur ihre Möglichkeit erspeculirt werden, oder die Philosophie soll doch die religiöse Wahrheit in einer bestimmten theologisch-dogmatischen Fassung als Hypothese annehmen und zusehen, ob sich nicht durch sie das Welträthsel lösen, die Aufgabe der Philosophie abthun lasse. In beiden Fällen wäre die Philosophie selber abgethan. Denn die bloße Möglichkeit einer geschehenen Thatsache zu ergrübeln, scheint das Wissen der Wahrheit, die immer auch wirklich ist, wenig zu fördern; und die fix und fertige theologische Wahrheit zur philosophischen Hypothese, d. h. zur Basis alles Philosophirens und der darauf zu gründenden Weltanschauung machen, heißt der Philosophie rauben, was aller wissenschaftlichen Forschung ihre Würze giebt, die Arbeit und deren Lohn, die Wahrheit selbständig zu finden oder in neuer Gestalt wieder zu finden.

Wir sagen nicht, daß diese verschiedenen wissenschaftlichen Tendenzen erst durch die praktischen Interessen hervorgerufen worden; sie haben vielmehr zum Theil ihren Grund und Ursprung im Entwickelungsgange der Wissenschaft selber. Aber gestützt und getragen werden sie von den praktischen Interessen, wie sie diese umgekehrt zu tragen und zu stützen suchen. Nur die innere Verbindung zwischen beiden, nur den gemeinsamen Geist, der in ihnen waltet, wollten wir darlegen, um zum Verständniß der Zeit über sich selbst und ihre Tendenzen ein Scherflein beizutragen. Nur zeigen wollten wir, welcher tiefe Unterschied besteht zwischen Jetzt und Damals, als der große Lessing das berühmte Wort sprach: „Hielte Gott in seiner Rechten die volle Wahrheit, in seiner Linken dagegen das Streben nach ihr unter beständiger Gefahr des Irrens, und spräche zu mir: Wähle! — ich fiele ihm in seine Linke, und bäte: Vater gieb! denn die volle, ganze Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein!“ — Damals meinte man noch, daß wer die

Wahrheit nicht mehr suche, um ihrer selbst willen suche, wer sie vielmehr schon fix und fertig zu besitzen wähne, der sei gar kein Mann der Wissenschaft, sondern stehe noch vor dem Eingange, zu welchem der Weg nur über die Leiche seiner vermeintlichen Wahrheit führe. Damals glaubte man noch, die Wahrheit, welche die Wissenschaft suche, sei die ewige Wahrheit, und mithin nicht in irgend einem Momente der Zeit eingeschlossen, sondern als ewige Wahrheit über jeder Zeit und eben damit in aller Zeit, folglich auch in keiner einzelnen bestimmten Zeit ausgeschöpft, abgethan, vollendet, sondern wie die ganze Zeit nur eine Welle im Strome der Ewigkeit, wie die Ewigkeit vor, in und über der Zeitlichkeit, durch letztere hindurch- und über sie hinausgehe, so sei die Wahrheit vor, in und über jedem einzelnen Zeitalter, so gehe die Wahrheit durch die Jahrhunderte der Weltgeschichte und die Tausende der Menschengeschlechter hindurch, nicht um in irgend einem derselben geboren zu werden, zu heirathen und zu sterben, sondern um sich über alle und alle über sich selbst hinaus zu erheben und in ein jenseitiges, ewiges Leben hinüberzuleiten. Damals meinte man noch, die Wahrheit sei die unendliche, immer neu quellende Speise des Geistes, nach der er hungere und dürste, und die sich ihm darbiete und seinen Hunger stille, aber nicht, um ihn ein- für allemal satt zu machen, sondern, wie wir trotz unserer täglichen Mahlzeiten doch immer wieder hungrig und durstig werden und uns nur den Magen verderben würden, wenn wir uns auf Einmal für Lebenszeit satt essen wollten, so werde dem Geiste die Speise der Wahrheit nur dargebracht, damit er desto mehr nach ihr hungere und dürste. Das wenigstens, denke ich, ist der Sinn jenes vielfach mißverstandenen Ausspruchs Lessings, das, denke ich, war der Begriff der Wahrheit und ihres Verhältnisses zur menschlichen Erkenntniß, der ihm vorschwebte, als er das Wesen der Wissenschaft in das beständige Streben nach Wahrheit, in die freie, unendliche Forschung setzte. Er war gewiß nicht gemeint, auf alle Erkenntniß der Wahrheit zu verzichten und sich am leeren Suchen genügen zu

lassen; aber er dachte größer von der Wahrheit, als daß er geglaubt hätte, sie könne in irgend einer Form fixirt, in ein System eingefangen, oder gar durch das bleierne Gewicht praktischer Interessen in ihrem Fluge gehemmt und in den Staub des Marktgetümmels herabgezogen werden. Ihm war die Region der Wahrheit jener durchsichtige Aether der Idee, zu welchem der Geist sich nur zu erheben vermag, wenn er sich frei macht aus den Banden der praktischen Bedürfnisse und persönlichen Bestrebungen, und von welchem er getragen, nicht bloß über der Zeit schwebt, sondern zugleich in ihren innersten Mittelpunkt einkehrt, indem er sie eben in ihrer Wahrheit, als Zeit, als vergängliche Gestalt des Ewigen, faßt.

Wir können nicht umhin, noch immer mit Lessing zu behaupten, daß das Wesen der Wissenschaft in der freien Forschung, in dem Ringen und Streben nach Wahrheit bestehe, und daß es ihrer Natur eben so sehr zuwider sei, wenn sie selbst auf ihre Freiheit verzichtet und sich in den Dienst eines praktischen Interesses begiebt, als wenn ihre Freiheit von außen durch Eingriffe der Staats- oder Kirchengewalt beeinträchtigt wird. Gegen die Knechtschaft für die Freiheit, gegen Unglauben und Aberglauben für Religion und Christenthum kann daher die Wissenschaft nur mit ihren Waffen fechten, d. h. mit den Waffen der Forschung und der erforschten Wahrheit: sie kann die Freiheit weder vertheidigen noch einführen, sondern nur ihr Wesen erforschen, ihre Wahrheit darthun; sie kann die Religion weder schützen noch wiederherstellen, sondern nur die Irrthümer ihrer Gegner, den Grund und Kern ihrer Wahrheit aufdecken. Werden die idealen Objekte der wissenschaftlichen Forschung, statt schwebende Fragen der theoretischen Erkenntniß zu bleiben, zu fixen Ideen gemacht oder zur Scheidemünze s. g. ausgemachter Wahrheiten umgestempelt, so ist die Wissenschaft am Ende ihres Daseins. Denn wo nichts mehr zu forschen ist, da ist auch keine Wissenschaft mehr: Staats- und Religionsphilosophie sind todt, wenn der wahre Begriff des Staates, die wahre Idee der Religion bereits ein- für allemal festgestellt sind

oder

oder ihr von vorn herein fir und fertig aufgedrungen werden. —

Sonach hätten also Diejenigen Recht, welche jene dritte Position einnehmend, fern vom Lärm des praktischen Lebens, in stiller Beschaulichkeit der reinen wissenschaftlichen Forschung nachhängen? — Gewiß, sie hätten Recht, wenn sie nicht bloß fern vom praktischen Leben, sondern zugleich mitten in ihm es selber zum Gegenstande ihrer freien wissenschaftlichen Forschung machten. Sie hätten Recht, wenn sie nicht in dem andern Irrthume befangen wären, als lasse sich die Wahrheit erspeculiren und in ein System einspinnen, und als sei das System bloß darum, weil es System, ein wohlgefügtes und verkittetes Gehäuse ist, auch schon wahr. Allein die Zeit der Herrschaft eines einzelnen Systems, die Zeit der Epoche machenden Systeme überhaupt ist vorüber. Die Wissenschaft, nach der formellen Seite betrachtet, strebt gleichsam über ihre bisherige monarchische Verfassung hinaus und ringt nach Gründung und Ausbildung einer republikanischen Regierungsform. Die verschiedensten Richtungen, theils die Reste der herrschend gewesenen Systeme, theils Absenker oder Modificationen derselben, theils Versuche, neue Wege anzubahnen oder die alten, verfallenen neu herzustellen, theils rein rückgängige Bewegungen, Aufwärmungen des Alten, Combinationen mit dem Neuen, Friedensvorschläge und Vermittelungsversuche aller Art, — kurz die mannigfaltigsten Bestrebungen bis in die äußersten Extreme hinein begegnen sich, bekämpfen, vereinigen und trennen sich, jede Richtung stark im Angriff, schwach in der Vertheidigung, keine herrschend, keine überwiegend, jede geneigt, den Gegner zu ignoriren, sich in sich selbst zu befestigen und ihr Hausrecht zu üben an jedem unbefugten Eindringling. Dieser Zustand ist offenbar eine Uebergangsperiode: es ist ein Zustand der Anarchie, dessen bloßes Dasein schon beweist, daß das bisherige Regiment gestürzt, eine neue Verfassungsform aber noch nicht gefunden ist. Man hoffe nicht, daß ein neuer Kant erstehen, und wie damals, als die Wissenschaft einen äußerlich

ganz ähnlichen Anblick darbot, die verschiedenen Richtungen zur Einheit bringen oder doch unter sein königliches Scepter beugen werde. Die Geschichte ist kein Schulmeister, der seinen Cursus immer wieder von vorn beginnt. Die Zeiten haben sich geändert. Damals verlangte die Lage der Dinge die Gründung und weitere Ausbildung der monarchischen, systematischen Form der Wissenschaft, die Herrschaft Eines Systems. Denn es kam darauf an, dem Skepticismus, dem Mysticismus und dem Materialismus, d. h. der Wider=, der Ueber= und der Unwissenschaftlichkeit, erst wiederum so viel Boden abzugewinnen, um das Reich der Wissenschaft darauf zu gründen. Jene drei Potenzen waren im Grunde die herrschenden; sie mußten überwunden, ihr Regiment gestürzt, ihr Land erobert werden. Der Eroberer aber ist immer Monarch, die erste Gründung eines Reichs geschieht immer in monarchischer Weise, die erste Verfassung ist immer die monarchische. Jetzt dagegen handelt es sich nicht darum, die Wissenschaft neu zu gründen. Sie ist gegründet, und kein Mensch ficht ihr Recht und ihre Geltung an: keiner denkt daran, wie Hume, die Möglichkeit des Wissens zu bestreiten, keiner erwartet, wie Swedenborg und St. Martin oder die Rosenkreuzer und andere mystische Sekten, durch Geister und Inspiration höhere Aufklärungen; und wenn auch der Materialismus sich zu regen beginnt, so ist er doch weit entfernt, feindselig gegen die Wissenschaft aufzutreten, und wie Helvetius, de la Mettrie und das Système de la Nature alles Wissen in die subjektive sinnliche Empfindung zu setzen, d. h. es zu vernichten. Jetzt kommt es mithin darauf an, die verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen auf das Eine Ziel aller Wissenschaft, die Erkenntniß des Allen gleichmäßig sich darbietenden reellen, objectiven Seins, hinzuleiten, sie nicht unter die Herrschaft Eines Systems zu beugen, sondern sie zur freien Anerkennung der wissenschaftlichen Gesetze, des Wesens der Wissenschaft und vor Allem der Idee der Wahrheit als eines Systems von Systemen zu bringen, und demgemäß die mannichfaltigen Systeme und Richtungen

nur als Momente dieses Einen, unendlichen, in steter Fortentwickelung begriffenen Systems des Wissens, das die Wahrheit selbst ist und in dem daher Subjekt und Objekt der Erkenntniß in Eins zusammengehen, wissenschaftlich zu begreifen, — d. h. jetzt kommt es darauf an, das Reich der Wissenschaft in die republikanische Form zu erheben, die zerstreuten Forscher durch ein geistiges Band zu verknüpfen, das Tagewerk des Einzelnen zum Gliede einer gemeinsamen Arbeit, zum Mittel für die Lösung einer gemeinsamen Aufgabe zu machen.

Jene wissenschaftlichen Einsiedler dagegen, jene Märtyrer des reinen Gedankens, jene Methodisten und Systematiker, arbeiten nur an ihren Systemen, nicht um der Wahrheit, sondern um des Systems willen; ihr Thun ist ein rein subjectives; sie suchen die Wahrheit nicht in lebendiger Erkenntniß, sondern in todten, abstrakten Begriffen, nicht an der Quelle, nicht in ihrer nackten, reinen, selbsteigenen Gestalt, sondern in der Gewandung, die sie in früheren Systemen erhalten hat. Dieses Gewand werfen sie fort, um ihr ein anderes Kleid umzuhängen. Aber das Kleid ist wiederum nur ein Kleid, das der nächste Systemmacher wieder anders zuschneidet. Nicht als wenn die Wissenschaft eine andere als die systematische Form haben könnte. Aber die Form muß aus dem Inhalte, das System aus der Wissenschaft sich ergeben, nicht die Wissenschaft aus dem Systeme; der Gegenstand muß die Methode seiner wissenschaftlichen Entwickelung, nicht die Methode den Gegenstand erzeugen. Wo das Verhältniß sich umkehrt, da ist die nothwendige Folge jener hohle Formalismus, der seine abschreckendste Gestalt im Wolff'schen Systeme erhalten hat, und geistvoller, aber nicht weniger unhaltbar im Hegel'schen wiederauferstanden ist. Wie die Wahrheit durch die verschiedenen Zeitalter hindurchgeht, so schreitet sie durch die einzelnen Systeme durch: jedes ist nur ein Moment in ihrem großen Organismus. Darum darf der wahre Jünger der Wissenschaft so wenig in sein System sich einschließen, als vor seiner Zeit sich verschließen. Letztere ist eben auch nur eine vergängliche, mehr oder minder verzerrte, durch

Irrthümer verhüllte Gestalt der Wahrheit. Diese in der oft glänzenden Hülle des Irrthums zu erkennen und von ihm zu befreien, das ist der schöne Beruf des wissenschaftlichen Forschers. Ihn aber kann er nur erfüllen, wenn er den Zeitgeist mit seinen mannichfaltigen Tendenzen nicht zum bestimmenden Herrn, sondern zum bestimmten Objekte seiner kalten, uninteressirten Forschung macht. —

Hier also liegt der von der Wissenschaft wie von der Zeit selbst geforderte Einigungspunkt der mannichfaltigen wissenschaftlichen Richtungen. Sie sollen sich nicht lossagen von den praktischen Interessen, aber sie sollen sich nicht von ihnen beherrschen lassen, nicht Partei nehmen für oder wider, sondern sie ruhig zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen und so über sich selber aufzuklären suchen. Sie sollen immer von neuem danach streben, die Wissenschaft in systematische Form zu fassen; aber sie sollen die Form nicht zum Inhalt machen noch den Inhalt in die Form verflüchtigen, sie sollen in keinem Systeme sich festrennen noch für dies oder jenes System die ausschließliche Herrschaft verlangen. Sie sollen den Kampf nicht aufgeben und die Gegensätze unter ihnen nicht vertuschen; aber sie sollen sich gegen einander benehmen wie gute Bürger des Einen großen Freistaates der Wissenschaft, die im Grunde doch nur Ein Ziel und Einen Zweck haben. Sie sollen endlich die Erreichung dieses Ziels wie eine gemeinsame Arbeit betrachten, die Jeder an seinem Theile zu fördern hat, und die weit mehr gewinnt durch eigene positive Thätigkeit, als durch bloße Zerstörung der Arbeit eines Andern.

Das Scepter, das bisher die Wissenschaft über den deutschen Geist geführt, ist ihrer Hand entrissen; das ist eine Thatsache, ein s. g. fait accompli, das kein Sehender sich ableugnen kann, und in das die Wissenschaft sich eben so gelassen wird fügen müssen, als die Politik es zu thun pflegt. Sie hat ihren Thron an die praktischen Interessen verloren: diese beherrschen augenscheinlich den gegenwärtigen Zeitgeist. Will sie ihnen gegenüber ihr Leben fristen, will sie nicht ganz und gar verdrängt

werden aus dem lebendigen Bweußtsein der Nation, so muß sie jene ihre bisherigen Positionen schlechthin aufgeben, so muß sie den angeführten Forderungen der Zeit, die ja in Wahrheit zugleich Forderungen ihrer eigenen Natur, ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung sind, nachzukommen suchen. Dieß ist unsere innige Ueberzeugung, und wir werden daher nicht müde werden, diese Nothwendigkeit von allen Seiten zu beleuchten, die ihr zum Grunde liegende Idee der Wissenschaft nach allen Seiten hin zu entwickeln, und so das Unsrige zu thun, um den Pflegern der Wissenschaft zum Bewußtsein zu bringen, was die Wissenschaft selbst und ihre Stellung in der Zeit von ihnen erheischt. —

Die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen

nach

ihren letzten Principien dialektisch*) entwickelt.

Von

Dr. Wirth.

Art. I.

Die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen können wir nicht zum Gegenstande einer philosophischen Untersuchung machen, ohne uns vorerst über ihren Begriff zu verständigen. Dieser schließt aber drei Momente in sich, und zwar das Moment der Ewigkeit, der unendlichen Dauer und das der Persönlichkeit. Der Begriff der Ewigkeit ist der des Zeitlosen, und drückt in Beziehung auf den Geist gedacht, nichts anderes aus, als sein inneres Wesen, vermöge dessen er sich selbst gleich ist in jedem Wechsel seiner Zustände; denn vermöge der Einheit mit sich selbst, welche der Geist in jeder Veränderung seines Daseins behauptet, ist er über die Zeit, welche nur die Form dieser Veränderung selbst ist, nothwendig erhaben, indem er und obgleich er nur in der Zeit thätig sein kann. Ein solches ewiges Sein des Geistes behauptet jede Philosophie, welche irgend diesen Namen verdient. Auch wir gehen ausdrücklich von jenem ewigen Wesen des Geistes aus, aber verbinden damit in Folge einer nothwendigen Folgerung, welche wir indeß erst im Ver-

---

*) Dialektisch nehme ich hier in seinem ursprünglichen, grammatikalischen Sinne.

laufe unserer Untersuchung beleuchten können, das weitere Moment, welches zum Begriffe der Unsterblichkeit des Menschen gehört, das der unendlichen Fortdauer. Denn im Allgemeinen erhellt schon so viel, daß der Geist jenes sein ewiges Wesen, da dieses nur seine innere, intensive Einheit mit sich in allem Wechsel ist, die Zeit aber die Form dieses Wechsels ausdrückt, nur an und in der Zeit bethätigen könne, und daß daher, wenn das ewige Wesen des Geistes seine schlechthinnige oder unendliche Gleichheit mit sich in allem Wechsel bezeichnet, der inneren Unendlichkeit desselben auch die äußerliche der Zeit nach oder die unendliche Fortdauer entsprechen müsse. Jedoch nicht blos das ewige Wesen des Geistes, sondern sogar diese seine unendliche Fortdauer könnte man in einem gewissen, obwohl uneigentlichen Sinne zugestehen, ohne damit das, was wir unter dem Begriffe der Unsterblichkeit verstehen und was man, eigentlich gesprochen, darunter verstehen muß, bezeichnen zu wollen; denn man könnte nur die unendliche Fortdauer des Geistes seinen Werken oder seinem Nachruhme oder dem allgemeinen Gattungsbegriffe nach meinen. Wir aber sagen: wenn das ewige Wesen des Geistes seine Identität mit sich im Wechsel seiner Zustände und aller andern an ihm sich ergebenden Veränderungen bezeichnet, so muß auch sein Selbstbewußtsein, das ja nichts ist als eben jene Identität des Geistes mit sich im Wechsel seines Daseins, hiemit seine Persönlichkeit als unendlich fortdauernd gedacht werden, und erst durch Aufnahme dieses dritten Moments gewinnen wir den bestimmten, vollständigen Begriff der Unsterblichkeit des Menschen als der in dem ewigen Wesen seines Geistes gegründeten unendlichen Fortdauer seiner Persönlichkeit.

Die Frage ist mithin: giebt es eine unendliche, mit Selbstbewußtsein verbundene Fortdauer des Menschen oder nicht? Vor allen blos schwankenden Vorstellungen oder unbestimmten und zweideutigen Beantwortungen dieser Frage, dergleichen die bekannte Auskunft ist, daß der Geist ewig sei, ohne daß man entscheidet, ob hierunter der allgemeine oder individuelle Geist,

sodann ob das zeitlose, stets präsente Sein oder die unendliche Fortdauer desselben verstanden werde, müssen wir uns hüten und den Fragepunkt genau fixiren, um sodann auch eine bestimmte Lösung desselben geben zu können. Daß nun freilich dieses Problem auch nur gestellt werde, das ist es, was man von vorn herein von einer gewissen Seite für ein unphilosophisches Unternehmen erklärt. Daß es keine persönliche Unsterblichkeit gebe, gilt einer gewissen Schule so sehr als ein Ergebniß jeder wahrhaft philosophischen Bildung, daß sie einen Jeden, welcher hinsichtlich der Annahme oder Verwerfung derselben auch nur noch schwankt, geschweige Denjenigen, welcher dieselbe philosophisch zu begründen versucht, für einen unspekulativen Kopf erklärt. Alles philosophische Wissen — erklären die Angehörigen dieser Schule — ist nothwendig ein Begreifen, begreifen aber heißt, eine Erscheinung aus ihrem innern Wesen ableiten, und alles Begreifen ist daher ein immanentes Wissen. Ist nun aber die Philosophie ein immanentes Wissen, so muß sie alle Transscendenz der Vorstellungen und Lehren, die innerhalb ihrer gelten sollen, vernichten, folglich am meisten den Unsterblichkeitsglauben, sofern dieser gerade etwas Jenseitiges für den Menschen statuirt, aus ihrem Gebiete gänzlich verweisen. Das möchte der bestimmte Ausdruck des Einwandes sein, mit welchem Viele a priori unserem Versuche entgegentreten werden, und in dieser Hinsicht ist ganz bezeichnend das Wort, mit welchem Strauß, anspielend auf jenen ganz entgegengesetzten Ausspruch, 1 Cor. 15, 26, seine Glaubenslehre geschlossen hat: „Das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat.“ Was sollen wir nun hierauf erwiedern? Vor Allem das: Ihr scheint in Eurem Einwande ein absolutes Wissen zu statuiren. Wollt Ihr aber nicht alle Schranken des menschlichen und zwar des individuellen Geistes übersehen, so könnet Ihr mit dem Begriffe des absoluten Wissens, das Ihr dem einzelnen Geiste zuschreibt, nur ein Wissen des Wesentlichen

und Allgemeinen bezeichnen wollen; ein solches aber kann auch da, wo dem Menschen persönliche Unsterblichkeit zugeschrieben wird, dem Geiste beigelegt werden, sobald wir nur das ewige Leben als wahre Entfaltung des schon hier im Geiste wirkenden, also erkennbaren Wesens bezeichnen. Sehen wir jedoch ab von der Frage, ob das immanente Wissen ein absolutes sei oder nicht und in welchem Sinne es als ein absolutes gelten könne, reflektiren wir daher blos auf das Moment der Immanenz und Transscendenz; so bezieht sich der Begriff des Transscendenten entweder auf das Wesen des menschlichen Geistes oder auf seine Entwicklung, und, wenn in dem Leben des menschlichen Geistes etwas Transscendentes statuirt wird, so kann dieß den gedoppelten Sinn haben: entweder das Wesen des menschlichen Geistes ist ihm selbst jenseitig oder aber nur seine vollendete Entwicklung fällt in ein Jenseits. Daß die Theisten in jenem ersteren Sinne etwas Transscendentes im Leben des Geistes statuiren, das ist der gewöhnliche Vorwurf, welchen der Pantheismus gegen die Unsterblichkeitslehre erhebt; denn gar oft hört und liest man, daß der Glaube an die Unsterblichkeit nichts anderes sei, als eine Verlegung des Wesens des menschlichen Geistes außer ihm selbst, hinaus in ein Jenseits. Allein in diesem Sinne nehmen die wahren Vertheidiger des Glaubens ihn nicht im mindesten; vielmehr können sie — und der wahre spekulative Theismus thut dieß und hat dieß von jeher gethan*) — das Wesen des menschlichen Geistes selbst als etwas Unendliches, Göttliches und Ewiges, und die Unsterblichkeit als eine bloße Folge der inneren, schon jetzt ihm immanenten Unendlichkeit oder Ewigkeit desselben betrachten. Damit kommen wir auf die zweite Art und Weise, wie ein Transscendentes statuirt werden kann,

*) Ich erinnere statt vieler Stellen nur an die Eine schöne in Platon's Phaidon S. 80, wo gesagt wird, daß die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Eingestaltigen, Unauflöslichen und immer einerlei und sich selbst gleich Verhaltenden am ähnlichsten sei.

indem nämlich die *Entwicklung* als eine innerhalb des Erdenlebens sich nicht schlechthin vollendende gesetzt wird. Wir gestehen, daß wir eine solche Transscendenz der Entwicklung, um mich so auszudrücken, annehmen, sie aber muß auch *jede* Philosophie statuiren, sofern keine behaupten kann, daß in irgend einer Zeit das unendliche Wesen vollkommen in die Erscheinung herausgetreten sei; ja was sage ich? nicht allein von dem Leben des Einzelnen, sondern von dem Leben der menschlichen Gattung, ja der ganzen Erde ist dieß zu behaupten, und jede Philosophie, auch die pantheistische, kann in der Erde nur eine besondere Form der Manifestation des unendlichen Wesens erblicken, also eine Form, über welche dieses unendliche Wesen immer noch hinausliegt, in welcher die ganze Fülle seines innerlichen Seins nicht aufgeht. Wenn daher die Annahme, daß es eine Transscendenz der Entwicklung gebe, das wahre Wissen aufheben würde, so *wäre gar keine Philosophie möglich*. Der Unterschied ist hiebei freilich der, daß der idealistische Pantheismus die Unendlichkeit der Entwicklung des absoluten Wesens in das ganze Geschlecht setzt, der Theismus aber eine solche unendliche Entwicklung, jedoch in individueller und relativer Form auch dem Einzelnen glaubt zuschreiben zu dürfen. Allein dieser Unterschied begründet keineswegs eine größere Immanenz des Wissens auf Seiten des Pantheismus, sondern umgekehrt auf Seiten des Theismus. Jener nämlich, indem er eine unendliche Entwicklung nur der Gattung zuschreibt, muß alles Wissen der einzelnen Individuen, also auch die jedesmalige Philosophie als eine endliche setzen, folglich als eine solche, welcher die Wahrheit in ihrer Totalität etwas Transscendentes ist; der Theismus dagegen, indem er jeden einzelnen Geist als eine relative Unendlichkeit begreift, kann und muß ihm auch eine unendliche Entwicklung sowohl des Wissens, als des Wollens zuschreiben, folglich auch die Totalität der Wahrheit, welche dem konsequenten Pantheismus zufolge für das Wissen etwas Transscendentes ist, *in* das letztere verlegen. Allein wir müssen sogar weiter gehen, und den viel-

gehörten Vorwurf, welchen der Pantheismus dem Theismus in Absicht auf den Unsterblichkeitsglauben gemacht hat, daß er nämlich das unendliche Wesen außer den Geist selbst verlege, alles Ernstes dem ersteren zurückgeben. Denn nicht allein eine endliche Entwicklung des Geistes, sondern auch ein endliches Wesen desselben muß der Pantheismus folgerichtig annehmen, indem er nur aus der Endlichkeit und Beschränktheit des Wesens eines jeden Einzelnen sein endliches Aufhören folgern kann. Und indem so der Pantheismus das unendliche Wesen außer den Geist verlegt, hebt er nicht blos die gerühmte absolute Immanenz des Wissens, sondern überhaupt jedes wahre Wissen auf, sofern dieses immer nur auf das Unendliche oder Allgemeine sich bezieht. Erwiedert man hiergegen, daß, was dem Einzelnen nicht möglich ist, durch wechselseitige Ergänzung derselben zur Gattungstotalität erreicht werden könne, daß folglich das menschliche Geschlecht, der allgemeine Geist der Menschheit, das unendliche Wesen reflektire; so ist zu erinnern, einmal daß, da auch das auf der Erde sich entwickelnde geistige Leben nur eine besondere Manifestation des Absoluten ist, auch die menschliche Gattung ihrem Wesen nach als etwas rein Endliches von einem Systeme gedacht werden müsse, welches das menschliche Leben auf die irdische Existenz beschränkt, sodann daß selbst, wenn jene Erwiederung zugegeben werden könnte, damit doch die Philosophie, sofern es noch keine Gattungsphilosophie, sondern bis jetzt und wohl immer nur eine Philosophie einzelner Denker giebt, nicht als immanentes Wissen des Unendlichen erwiesen wäre, sondern dieses immer jenseits des Wissens liegen müßte. Was ich hier behaupte, daß die größere Immanenz des Wissens auf Seiten des spekulativen Theismus sei und daß dieselbe dem folgerichtigen Pantheismus ganz abgehe, ist keine eristische Behauptung, sondern will allen Ernstes gesagt sein, und ich fordere jeden auf, unparteiisch die Frage zu prüfen: auf welcher Seite die größere Immanenz des Seins im Wissen sei, auf Seiten eines Systems, das alles individuelle Leben immer wieder untergehen läßt, weil jedes dem un-

endlichen Wesen inadäquat, jedes ein nur beschränktes und endliches ist, oder auf Seiten eines solchen, das nicht nur im ersten Princip die absolute Identität des Seins und Wissens, sondern auch in den geschaffenen Geistern eine Theilnahme an diesem unendlichen Wissen setzt, nur daß es in diesen als werdend und immer mehr sich entwickelnd denkt, was das erste Princip auf schlechthinnige Weise ist?

So dürfen wir also nicht befürchten, daß unser Unternehmen zum Voraus als ein unphilosophisches darum zurückgewiesen werde, weil es das Grundgesetz der Philosophie, die Immanenz des Seins im Wissen, verkenne; sondern durch den Nachweis, daß diese Immanenz auch auf Seiten des Theismus sei, haben wir im Allgemeinen wenigstens das Recht uns gesichert, auch innerhalb der Philosophie von der Idee der Unsterblichkeit zu reden. In Wahrheit aber, bedürfen wir denn mit unserer Lehre einer Eintrittscharte in das Heiligthum der Philosophie? Werfen wir einen Blick auf die Statuen der Heroen, deren Namen in dem Pantheon der Spekulation hervorragen, so begegnen unserem Auge nicht wenige, deren Stirn nicht allein mit dem Lorbeer des philosophischen Nachruhms umkränzt ist, sondern die auch noch eine höhere, eine persönliche Unsterblichkeit in Anspruch genommen und die Idee derselben in ihre Systeme verwoben haben. Die Geschichte der Philosophie zeigt, um einen kurzen Ueberblick über sie in Absicht auf unsere Lehre uns zu erlauben, in ihren Blättern keineswegs eine fortlaufende Entwicklungsreihe von lauter pantheistischen Systemen, sondern vielmehr einen Wechsel von Ansichten, bei welchem allerdings die Skepsis oder die entschiedene Negation gegen die Idee der Unsterblichkeit vielfach sich ausgesprochen hat, jedoch nie, ohne daß dagegen das unzerstörliche Lebensgefühl und das tiefere Selbstbewußtsein des Geistes sich erhoben und endlich eine ethische und frei religiöse Richtung der Philosophie, mit der immer der Glaube an Unsterblichkeit des Geistes Hand in Hand ging, dem Atheismus und Skepticismus den philosophischen Scepter entrissen hätte. Die griechische

Philosophie beginnt mit jenem wundervollen Systeme, das gleichsam die ursprüngliche Einheit von Intelligenz und Fantasie, Wissen und Glauben genannt werden kann und Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit in ihrer tiefsten Harmonie reflektirte, — dem pythagoräischen. Seine ganze Weltanschauung beruht auf dem Unsterblichkeitsglauben. Nicht nur ist dieser Glaube die Quelle des Enthusiasmus und der heiligen Weihe, welche die Sittenlehre der Pythagoräer durchdringt, sondern aufs sinnvollste und ahnungsreichste konstruiren sie auch von jener Idee aus die Triplicität des Weltorganismus *). Nachdem hierauf der jonische, eleatische, heraklitische und atomistische Pantheismus eine Zeit lang geherrscht hatten, sehen wir die Idee der Unsterblichkeit wieder in Empedokles und Sokrates auftaumen und in Platon ihre erste ausführliche, spekulative Rechtfertigung erlangen. Sein Phaidon ist der philosophische Weihgesang über die Unsterblichkeit, ein Weihegesang, der zudem durch die in ihn verwobene Darstellung der größten philosophischen That, welche die Geschichte aufzeigt, des freien, besonnenen Todes des Sokrates für die spekulative Idee, wunderbar belebt wird. Von diesem Höhepunkt aus konnte es nur wieder abwärts gehen. Des Aristoteles Ansicht über unsere Lehre ist nicht bestimmt genug, der Stoiker Lehre nicht weit genug ausgebildet, der Epikuräismus und Skepticismus aber waren das Grab wie der alten Welt überhaupt, der Religion und Sittlichkeit derselben, so auch der Idee der Unsterblichkeit. Allein diese vollkommene Entleerung des Geistes hatte nur um so mehr eine gewaltsame Zurückziehung des Geistes in sein Inneres und in die Mystik des Jenseits zur Folge, und der Neuplatonismus, dieses einzig und allein in der Idealwelt sich bewegende System mit seiner ascetischen Sehnsucht nach dem Intellektualreiche, aber auch mit seinen tiefsinnigen Lichtblicken, schloß die Geschichte der alten Philosophie. So bewegt sich die griechische Philosophie in ihrem Anfange, Mittelpunkte und

*) S. meine spekulative Idee Gottes S. 148.

Schlusse in dem Glauben an die Unsterblichkeit, und nur zwischen diese Höhepunkte fällt die Bestreitung derselben. In der Geschichte der neueren Philosophie sind ursprünglich alle Philosophen, Descartes, Malebranche, Baco, Locke, J. Böhme u. A. demselben Glauben zugethan; nur Spinoza bestritt ihn und auf dieser Bahn folgten ihm später die französischen Materialisten, eine Zeit lang Schelling, zuletzt Hegel und seine Schule. Aber nicht nur traten Spinoza bald Leibnitz und Wolf entgegen und brachten die Idee der Unsterblichkeit zu einer allgemeinen Anerkennung, die Kant, so heftig er sonst ihr System bestritt, in diesem Punkte doch nicht zu vermindern, vielmehr noch weiter zu begründen suchte, sondern später wandte sich auch Schelling jener Idee wieder zu und ihm zur Seite stehen noch manche andere Mitkämpfer, deren Bestrebungen, wenn dereinst der Nihilismus des Hegel'schen Systems vollständig sich dargelegt haben wird, ohne Zweifel ebenso siegen werden, wie einst Leibnitz seinen Vorgänger überwunden hat. Diesen Ueberblick über die Geschichte unseres Dogmas gebe ich nicht allein, um daran zu erinnern, daß wir uns nicht schämen dürfen der Männer, in deren Gesellschaft wir kämpfen, und daß ihr Vorgang wenigstens einer Rechtfertigung jenes Dogmas den Anspruch auf den Namen eines philosophischen Unternehmens sichern sollte, sondern auch, weil nur aus der Geschichte eines Dogmas erkennbar ist die fernere Leistung, welche uns obliegt, wenn wir an der Fortbildung desselben arbeiten wollen. Wesentlich eingegriffen in die Entwicklung unserer Lehre haben nämlich nur Platon, die Neuplatoniker, Leibnitz und Kant, und zwar haben sie sämmtlich unser Dogma vorzugsweise von einer eigenthümlichen Seite beleuchtet, Platon von der erkenntnißtheoretischen, indem er zeigt, wie das wahre Wissen ein Sterben sei und wie die Unsterblichkeit zusammenhänge mit der Ideenlehre und mit dem Wissen als Erinnerung, und von der psychologischen, sofern er die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe geltend macht; die Neuplatoniker von der metaphysischen, indem sie al-

les Leben als einen Hervorgang aus Gott und einen Rückgang zu Gott betrachten und zeigen, wie dieses kreisartige Leben vollkommen nur dem Geiste zukomme und sein ewiges Sein ausmache; Leibnitz sodann von der ontologisch-psychologischen, indem er den Begriff des Eins, der Monas oder der Individualität geltend macht und die Seele als ein einfaches Eins, als Monade und Entelechie des Leibes bestimmt; und Kant von ihrer ethischen, indem er aus dem Begriffe des h. Gutes die Unsterblichkeit ableitet. Was bleibt uns nun nach einer solchen beinahe allseitigen Beleuchtung unseres Problems von solch' großen Männern noch für eine Aufgabe? Fern von der Anmaßung, vollenden zu wollen, was sie unausgebaut hinterlassen haben, glauben wir doch, einmal, daß einzelne wichtige Seiten unseres Dogmas in der Philosophie bis jetzt noch gar nicht gehörig zur Sprache gebracht worden sind, sodann daß uns eine systematische Zusammenstellung aller jener Momente, welche zugleich von selbst zu einer neuen Beleuchtung der einzelnen Partien führen muß, noch fehlt.

Hierzu kommt, daß, wie immer die Negation einer ewigen Wahrheit durch ein neues System in noch unaufgelösten Widersprüchen derselben ihren Grund hat, so auch die neueste Philosophie theils neue Gründe gegen die Unsterblichkeit aufgestellt, theils die früheren neu beleuchtet und geschärft hat, ohne daß dieselben bis jetzt genügend beantwortet wären. Zwar ist das Problem der Unsterblichkeit im letzten und gegenwärtigen Jahrzehent Gegenstand einer lebhaften Verhandlung gewesen, und für dasselbe haben sich namentlich ausgesprochen J. H. Fichte in seiner Schrift: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834; Göschel in der Monographie: von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie; Conradi in der Broschüre: Unsterblichkeit und ewiges Leben, Mainz 1837; C. H. Weiße in seiner philosophischen Geheimlehre, und C. H. Fischer in dem 2ten Bande unserer Zeitschrift; gegen eine persönliche Fortdauer aber haben sich erklärt Blasche in seiner

philosophischen Unsterblichkeitslehre, Erfurt und Gotha 1831; Friedrich Richter in seiner Lehre von den letzten Dingen und in seiner Unsterblichkeitslehre, und zusammenfassend namentlich Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre. Jedoch die Vertheidiger der Unsterblichkeit sind meist ihren eigenthümlichen Gang gegangen, ohne die Haupteinwendungen der Gegner vollständig und methodisch zu berücksichtigen, und somit hat sich der Stand des Streites bis jetzt dahin gestellt, daß die Gegner das letzte Wort behalten haben; ja die Vertheidiger haben zum Theil selbst dieß anerkannt und offen das Bekenntniß ausgesprochen, daß sich die Unsterblichkeit des Menschen nicht beweisen lasse. Im Interesse der tief nicht nur in die gesammte Wissenschaft, sondern auch des ganzen Lebens eingreifenden Wahrheit unserer Lehre liegt daher eine Wiederaufnahme des Streites an dem Punkte, bei welchem er stehen geblieben ist, in der Art, daß wir eine vollständige Beleuchtung der Unsterblichkeitslehre nach ihren wesentlichen Beziehungen unter Berücksichtigung der vornehmsten, namentlich von der neueren Philosophie gegen sie erhobenen Einwendungen zu geben und so negativ und positiv die innere Nothwendigkeit des Glaubens an eine persönliche Fortdauer des Menschen nachzuweisen suchen.

Wir verlangen und versuchen also den wissenschaftlichen Nachweis der inneren Nothwendigkeit jenes Glaubens. Wir schmeicheln uns freilich keineswegs, lediglich durch die Beweise, welche wir für dieselbe beizubringen versuchen, den Glauben an sie hervorbringen zu können. Beweise haben zwar eine innere Kraft der Wahrheit, welche in jedem menschlichen, für die reine Wahrheit sich stets offen erhaltenden Geiste nothwendig zur Ueberzeugung werden muß, und ich bin keineswegs Willens, jene Nöthigung, welche das Wissen mit sich bringt, irgendwie schmälern zu lassen oder gar selbst sie schmälern zu wollen. Es verräth eine intellektuelle, wo nicht sittliche Schwäche, es ist ein Verzicht auf die Wissenschaft selbst, wenn man dem Jakobi'schen Gegensatze von Glauben und Wissen

hul-

huldigt. Allein, so groß die dem Beweise inwohnende Kraft der Wahrheit ist, so gewiß ist es, daß jenes Sich-offen-Erhalten für die Wahrheit selbst nicht blos ein theoretischer, sondern ein sittlicher Akt ist, daß also bloße Beweise für sich keinen Glauben zu Stande bringen, wo sie nicht durch ein sittliches Grundwollen unterstützt werden. Wille ist, das geistige Leben von der formalen Seite betrachtet, das Primitive desselben. Wollen muß der Geist die reine Wahrheit. Das ist der sittliche Urakt, auf welchem die wissenschaftliche Ueberzeugung beruht; er ist die Voraussetzung, welche den Beweisen zwar nicht die Kraft der Wahrheit verleiht, die sie vielmehr in sich selbst tragen, wohl aber ihre Wirkung im Subjekte, also ihre Ueberzeugungskraft bedingt. Wo daher jener sittliche Wille nicht ist, suchet Ihr vergebens durch die schärfste Untersuchung Glauben hervorzubringen.

Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit insbesondere ist nicht blos von jenem sittlichen Grundakt, auf welchem alles Wissen überhaupt beruht und welcher gleichsam das allgemeine, subjektive Princip der intellektuellen Widergeburt ist, getragen, sondern jener Glaube an den in ihm gesetzten absoluten Werth des persönlichen Lebens beruht insbesondere auf dem Streben der persönlichen Selbstvervollkommnung. Ich hebe dieß ausdrücklich hervor. Ich sage nicht, daß die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit nothwendig auf einer unsittlichen Gesinnung beruhe. Ich unterschreibe vielmehr mutatis mutandis den Schleiermacher'schen Satz, daß es ebenso einen sittlichen Unglauben an die persönliche Fortdauer, als einen unsittlichen Glauben an die Unsterblichkeit gebe. Ist nämlich jener Glaube nur oder auch nur wesentlich von dem Interesse an der unmittelbaren Selbsterhaltung eingegeben, so ist er unsittlich. Umgekehrt geht der Unglaube an die persönliche Fortdauer aus von der interesselosen Hingabe an die allgemeine Vernunft, so ist er sittlich. Allein ich behaupte, daß, wenn eben dieses sittliche Streben sich vollende, es nothwendig zu jenem Glauben zurückführe. Denn in seiner Vollendung ist es

nothwendig Selbstbildung; bei einer solchen aber reflektirt sich alles Sittliche in den individuellen Geist als sein Pathos, seine Gesinnung, und dieser muß sich daher nicht mehr als bloßes Mittel, sondern als seelenvolles Organ des Allgemeinen, also im Wollen des Allgemeinen, als Selbstzweck erfassen. Wo aber dieses ist, da geht auch nothwendig das Bewußtsein von dem unendlichen, ewigen Werthe der Persönlichkeit dem Geiste auf, und er hat darum in seinem sittlichen Streben, das sein ganzes, innerstes Leben ausmacht, die höchste, subjektive Gewährleistung von der persönlichen Unsterblichkeit. Dieses aber ist es eben, was so oft dem Gelehrten mangelt. In das an und für sich Wahre versenkt, reflektirt er es zuletzt nicht mehr in sich selbst zurück. Ist vollends seine Forschung eine sog. gelehrte, wie leicht geht ihm da unter dem Staube derselben das Köstlichste, was der Mensch allein wahrhaft besitzt, die Persönlichkeit unter! Und wie kann derjenige ein Auge für ihren unendlichen Werth behalten, der sie selbst stets nur als ein Mittel behandelt und entweiht hat? Jene Freiheit der Persönlichkeit, vermöge welcher sie absolut reflexive in sich ist und alles, auch das ganz Objektive und Allgemeine mit ihrer eigenen Ichheit zu durchdringen und zu erfüllen vermag, — sie muß vorerst wieder unter den Wissenden lebendig erweckt werden, wenn ein Glaube an sie und auf dem Grunde desselben ein Wissen um sie Wurzel fassen soll.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir nun zu unserer eigentlichen Untersuchung über, welche folgende freilich nicht abstrakt zu trennende fünf Punkte umfassen wird: 1) die ontologischen Prämissen der Unsterblichkeitslehre; 2) die anthropologische Grundlage derselben; 3) ihre religionsphilosophische Begründung; 4) die ethische Seite, und 5) die Modalität der Unsterblichkeit.

I. Die ontologischen Prämissen der Unsterblichkeitslehre.

Wie alles Wissen, so hat auch das von der Unsterblichkeit seine letzte Voraussetzung in den apriorischen Grundbegriffen,

deren Entwicklung die Ontologie ausmacht. Schon Platon hat sich in seinen tiefsinnigen Dialogen über die Unsterblichkeit genöthigt gesehen, auf die Natur des Wissens an sich und die Ideenlehre zurückzugehen, und in der That können wir nicht einmal die gegnerische Lehre widerlegen, ohne überall auf Grundsätze zu stoßen, welche ihre letzte Quelle in der Ontologie haben. Sie müssen wir daher vor allen Dingen erörtern, und wir wollen auf sie, so weit sie in unser Dogma eingreifen, um so mehr eingehen, als es uns in unserer Untersuchung zugleich darum zu thun ist, die Nothwendigkeit einer Revision der Ontologie nachzuweisen und einen Beitrag zur Aufhellung einiger der wichtigsten Begriffe derselben zu liefern. —

Gehen wir auf den letzten Grund der Leugnung der Unsterblichkeit zurück, so werden wir finden, daß die Philosophien, in welchen diese Lehre keine Stelle findet, von einer einseitigen Auffassung des Wesens alles Seienden und damit auch des ersten Denkgesetzes ausgehen. Und zwar sind diese Auffassungen, weil einseitig, unter sich selbst im Widerspruch. Die eine hebt die Identität oder das ruhige Sein für sich ohne den Gegensatz und ohne das Werden, die andere umgekehrt hebt den Gegensatz und das ruhelose Werden für sich ohne die Identität und ohne das Sein als das Wahre, an sich Seiende hervor. So stellten bekanntlich in der alten Zeit die Eleaten den Grundsatz auf: Das Sein ist und unmöglich ist das Nichtsein, und es giebt daher kein Werden, oder, was ist, ist nur Eins und es giebt daher keine Vielheit; und die nothwendige Konsequenz hiervon war die Vorstellung, daß in jenem Einen, das allein denkbar sein soll, alles Unterschiedene und Mannichfaltige zu Grunde gehe, ja daß es nicht allein kein ewiges Leben des individuellen, von dem Einen verschiedenen Seins, sondern überhaupt kein Werden, keine Veränderung gebe, wie denn auch Parmenides die Geburt traurig nannte und ihm der Ausspruch zugeschrieben wird: „Besser wäre es, in dem Schooße des Eins begraben zu bleiben.“ Wenn nun dem eleatischen Princip Herakleitos das geradezu entgegengesetzte gegenüber

stellte, so war damit nichts gewonnen, vielmehr mußte das Princip des **Herakleitos**, weil es nur das Gegentheil des eleatischen war und das bloße Extrem zu ihm bildete, für unsere Lehre ebenso negative Konsequenzen haben, wie dieses. Sein Axiom lautet: „Alles ist und ist nicht oder Alles geht und nichts bleibt." Ihm also ist das Sein ein Nichtsein und umgekehrt, Alles ist ihm aus dem Entgegengesetzten, und er spricht die schlechthinnige Einheit aller Gegensätze aus, wenn er sagt: „Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammenstimmendes und Mißstimmendes und mache aus Allem Eines und aus Einem Alles." Nur im Gegensatze oder Streite fand er das Leben, in der Uebereinstimmung erblickte er den Tod (Diog. Laërt. IX, 8), und ebenso wie er die Wahrheit der versöhnenden Einheit verkannte, leugnete er auch den Bestand im Werden, indem er das Leben mit einem Strome verglich und behauptete, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne. So schroff hierin **Herakleitos** den Eleaten sich entgegensetzt, so sehr stimmt er mit den negativen Konsequenzen derselben in Beziehung auf die Unsterblichkeit zusammen und **muß** er mit denselben zusammenstimmen. Hat nichts Bestand, so entsteht auch die Seele nur, um wieder zu vergehen, und ist die Welt ein lebendiges Feuer, das periodisch sich entzündet und periodisch wieder erlöscht, so geht auch die einzelne Seele in diesem Brande unter. Erhellt aber nicht schon aus dem Bisherigen, daß, so lange nicht das **erste Princip alles Wissens** festgestellt und in seiner **vollen** Wahrheit zum Bewußtsein gebracht ist, nimmermehr an eine Begründung der Unsterblichkeitslehre gedacht werden kann? Anthropologische und ethische Untersuchungen müssen sie vollenden, aber ohne die Basis des ontologischen, richtig bestimmten Grundbegriffs entbehren diese Untersuchungen immer der letzten Beweiskraft. Ebenso leuchtet auch aus dem Bisherigen so viel ein, daß die Leugnung der Unsterblichkeit in denjenigen Systemen, in welchen sie zuerst uns begegnet, ihren Grund habe in offenbar **einseitigen, sich wechselseitig selbst aufhebenden**

Bestimmungen des ersten Grundbegriffs, des des Seins oder Wesens.

Wer sollte nun glauben, daß auch in den ausgebildeteren, gehaltvolleren Systemen der Neuzeit dieselbe Leugnung eines Jenseits, welche so viel Streit erregt, so viele Gemüther verwirrt und, sofern „das Jenseits in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind ist," den die Philosophie zu haben vermeint, einen so tief einschneidenden Gegensatz von Glauben und Wissen hervorgerufen hat, ganz auf denselben halben, einseitigen und wechselseitig sich selbst aufhebenden Abstraktionen beruhe, wie die Negation derselben Idee in der alten, noch ganz einfachen Philosophie? Und doch ist dem so! Die eleatische Philosophie ist, nur vertiefter, in Spinoza, die heraklitische in Hegel wieder aufgelebt. Ich glaube in dieser Beziehung auf meine Schrift über die spekulative Idee der Gottheit mich berufen zu dürfen, wo ich dieß zeige, und bemerke darum hier nur kurz Folgendes: Gott ist dem Spinoza das reine Sein, dasjenige, dessen Begriff eine bloße Beziehung in sich schließt, und zwar das allein und einzig Seiende, und nicht nur absorbirt dieses Eine alles Gewordene in sich, sondern es ist eigentlich nicht einmal ein Werden aus ihm begreiflich, da vielmehr Alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgt, immer und unendlich da sein muß (Eth. I. Prop. 21), oder besser, da wenn Spinoza von einer Differenz, einem selbständigen Sein außer dem Einen spricht, dieß lediglich Inkonsequenz ist. Was sind diese Sätze anders als eine Erneuerung der Grundbegriffe der eleatischen Philosophie? Ganz dieselbe Abstraktion des reinen Seins, des schlechthin Einen, liegt dem Spinozismus, wie dem Eleatismus zu Grunde. Sowie nun aber der erstere seinen Grundprincipien nach nichts als eine Wiederholung des letzteren ist, so hat, nachdem Kant mit seinen Antinomien der reinen Vernunftbestimmungen die Bahn gebrochen und Fichte sein ganzes System in Thesen, Antithesen und Synthesen sich hatte fortbewegen lassen, Hegel

principiell, wie er dieß auch ausdrücklich*) zugesteht, die logischen Prämissen des Heraklitismus wieder aufgenommen. Und in der That ist auch nach ihm der Widerspruch die Wahrheit der Dinge**), das Princip alles Lebens, alles Strebens, Begehrens und aller Selbstbewegung***), und dem Grundsatz der Identität setzt er den anderen gegenüber: alle Dinge sind an sich selbst widersprechend; allein dieser Widerspruch ist es auch, an dem alle Dinge, da sie von Haus aus eine in sich gebrochene Existenz sind, zu Grunde gehen†). Demgemäß ist auch die Hegel'sche Dialektik nichts als das, wie schon Andere bemerkt haben, monotone Verfahren, überall die unterschiedenen Bestimmungen der Dinge zu Gegensätzen zuzuspitzen und dann zu zeigen, wie diese die Auflösung der Dinge sind oder in ihrer äußersten Schärfe wieder in Eins zusammenschlagen.

Das also sind die ontologischen Grundvoraussetzungen des Pantheismus in seiner Doppelgestalt als realistischer und idealistischer Pantheismus, Grundvoraussetzungen, aus denen von selbst die Leugnung der Unsterblichkeit fließt. Da die auf diesen Voraussetzungen beruhenden pantheistischen Systeme schon in der Zeit vor Platon sich gebildet hatten und Platons Streben vornämlich darauf ging, ein wahrhaft Ewiges zur spekulativen Anerkennung zu bringen, so richtete er auch die ganze Schärfe seiner Dialektik gegen jene Grundsätze und ihm folgte in dieser Polemik Aristoteles nach, indem beide im Gegensatze gegen jene Lehren die wahren Gesetze des Denkens und Seins aufzustellen suchten und diese in den Gesetzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten fanden. Wenn nun die Leugnung der Idee der Unsterblichkeit wesentlich auf denselben einseitigen und sich wechselseitig zerstörenden ontologischen Abstraktionen beruht, wie in den alten griechischen Philo-

---

*) Hegel's Werke Bd. XIII. S. 328.
**) Bd. IV. S. 67.
***) Ib. S. 69 u. ff.
†) Ib. S. 72.

sophien, was bleibt einer wahren Wissenschaft für eine andere Aufgabe, als nunmehr mit allem Ernste, dem Vater der spekulativen Unsterblichkeitslehre folgend, die wahren Grundbegriffe alles Wissens zur wissenschaftlichen Anerkenntniß zu bringen? Da es hier viel zu weit führte, diese Untersuchung völlig erschöpfen zu wollen, so darf ich auf einen Aufsatz, in welchem ich sie umfassender führe*), verweisen, und hier mich auf folgende Hauptpunkte beschränken: 1) Allem Seienden liegt eine Einheit zu Grunde, die als sich selbst gleich ein bestimmtes Sein ist, hiermit sich von sich und von Anderem unterscheidet, aber ebenso gegen diese Unterschiede kontinuirlich bleibt**). Alles Seiende ist daher nicht ein rein identisches, ein blos ruhendes, unbewegtes, sondern es ist in sich mannigfaltig, unterschieden, thätig, bewegt, und diese Bewegung ist die Bedingung alles Lebens. Dieß ist es, was wir gegen die erste einseitige Abstraktion, nämlich gegen das reine Sein der Eleaten und Spinoza's zu bemerken haben. 2) Allerdings können nun die verschiedenen Bestimmungen einer Einheit unter sich in Widerstreit kommen und zu diesem kann also der Unterschied fortgehen, weil die Bestimmungen der Einheiten oder Substanzen selbst wieder Einheiten oder relative Totalitäten für sich werden, wie z. B. die Sensibilität und Irritabilität des Organismus für sich als ein besonderes Nerven- und Muskelsystem erscheinen. Als relative Ganze haben sie auch theilweise ein Selbstleben und können daher die allgemeine Einheit, welcher sie als bloße Bestimmungen oder Glieder dienen sollen, selbst an sich ziehen wollen, womit jede die besonderen Sphären der anderen zu vernichten sucht. Dieß ist der Widerstreit (unrichtig Widerspruch von Hegel genannt), der in nichts Anderem besteht als in dem Streben einer besondern Einheit, Centrum des Ganzen zu werden. Allein eben

---

*) Die Probleme der Philosophie, vom formellen Gesichtspunkte aus betrachtet. Fichte's Zeitschrift Bd. XIII. H. 2.

**) Die spekul. Idee der Gottheit §. 8 u. ff.

so sehr als der Widerstreit, muß auch die Uebereinstimmung der besonderen Bestimmungen einer Substanz möglich sein. Die besonderen Bestimmungen, Elemente und Organe eines Dinges sind ja *ursprünglich* nichts als *Positionen* oder Selbstverwirklichungen der diesem Dinge zu Grunde liegenden Einheit, folglich müssen sie *an sich selbst* in Einheit sein. Es fragt sich daher nur, *unter welchen Bedingungen* der Widerstreit oder die Uebereinstimmung eintreten und als Macht des ersteren sich bethätigen wird? In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen den endlichen Einheiten und der unendlichen oder Gott, und in ersterer Beziehung wieder zwischen den begeisteten und unbegeisteten Wesen. Diejenige Seele, welche in die Sinnlichkeit versenkt, also nicht Geist ist, wird in ihre einzelnen Bestrebungen sich selbst ganz hineinlegen und jede Bestrebung kann so zum Uebermaaß nnd zur Disharmonie führen; und noch mehr sehen wir in den physikalischen Processen, weil die physikalischen Substanzen keine *wahre* Einheiten bilden, immer die besonderen Stoffe, aus denen sie bestehen, für sich sich losreißen und sich mit anderen verbinden. Wo aber der *Geist*, d. h. eine mit Bewußtsein wollende Henade ersteht, da ist auch die Möglichkeit eines harmonischen Willens gegeben; denn das Ich als bewußtes *versenkt sich* nicht in die *besonderen* Handlungen, so daß diese zu Allgewalten über dasselbe werden könnten, sondern ist handelnd zugleich *frei* von seiner Handlung, welche damit zugleich *beherrscht* und in ihrem rechten *Maaße* gehalten bleiben kann, oder es handelt, indem es seine Handlungen nach allen ihren Beziehungen zugleich überschaut und so jede in ihrer rechten Ordnung und Stellung zu den anderen zu denken oder zu realisiren vermag, und dieß ist ein Leben *sittlicher Uebereinstimmung mit sich und dem ethischen Ganzen*. Sofern nun das Bewußtsein in uns sich aus der Bewußtlosigkeit entwickelt und das bewußtlose Leben des Geistes immer ein mehr oder weniger sinnliches ist, wird der Geist in uns nur durch den Widerstreit hindurch zur vollen Uebereinstimmung zu gelangen ver-

mögen; aber der Widerstreit ist nicht eine absolute Macht, an der er, wie die unbegeisteten, blos psychischen, in die Besonderheit versenkten Einheiten, müßte zu Grunde gehen, sondern er vermag gelöst zu werden in der höheren Harmonie des Lebens, die mit dem erwachenden, wahren Selbstbewußtsein und sittlichen Wollen sich bildet, und diese Harmonie ist nicht, wie Herakleitos meinte, der Tod des Lebens, sondern erst und allein das volle Leben, die volle organische Entfaltung aller Kräfte. Wenn nun eine solche Harmonie, in der alle Kräfte wahrhaft sich entfalten, das wahre Leben unseres Geistes ist, wie vielmehr gilt dieß von dem höchsten Geiste, der Gottheit! Daß unser Geist nicht die reine Harmonie im vollendeten Sinne zu erlangen vermag, sondern, was er hienieden erreicht, im besten Falle nur die Herrschaft der Harmonie über die Disharmonie ist, aber auch diese nur nach einem Leben des Widerstreits zu erfolgen pflegt, das hat seinen Grund wesentlich darin, weil er von der sinnlichen Bestimmtheit ausgeht und ein nur relatives Centrum des Universums bildet, also ein Centrum, das nie schlechthin den Kreis des Seienden überschaut und darum immer wieder nach einer Seite des sittlichen Ganzen hin verletzend wirkt. Nun aber muß allem Seienden vorangehen ein Absolutes und alle relativen Einheiten müssen sich bewegen in einer schlechthinnigen Einheit; schlechthinnige Einheit ist aber nicht etwa eine allgemeine Naturkraft, — denn, wie wir gesehen haben, alle sinnlich tingirte Kräfte sind keine wahre Einheiten, eine bloße Naturkraft wäre aber nothwendig eine sinnlich bestimmte und tingirte Kraft, — sondern nur ein absoluter Geist, dessen Selbstbewußtsein die gesammte Ideenwelt umfaßt und dessen Wollen, als entspringend aus dieser Ideenwelt, die höchste lebendige Harmonie ist. Dieß ist es, was wir gegen den anderen Pol des Pantheismus, wie er sich in Herakleitos und in Hegel darstellt, zu erinnern haben. Wenn diese den Widerstreit als das Wesen des Lebens, somit aller Dinge bezeichnen und folgerichtig behaupten, daß an seinem inneren Widerstreite Alles zu Grunde

gehe, indem es von Haus aus krank und in sich gebrochen sei; so ist vielmehr nur dieß wahr, daß die endlichen, unbegeisteten Einheiten dem inneren Widerstreite unterliegen, die endlichen, begeisteten aber durch ihn zur Harmonie hindurchzudringen bestimmt sind, und die schlechthin unendliche Henade, die in sich selber Geist ist, ewig ein harmonisch Lebendiges sei. Behauptet insbesondere Herakleitos, daß Uebereinstimmung dem Tode gleich sei und nur, wo Widerstreit sich entzünde, auch Leben sich entfalte; so dient dieß nur zum Beweis, daß ihm jene wahre Harmonie, welche nicht todte Ruhe, sondern die lebendigste, organische Entfaltung aller Kräfte ist, verborgen geblieben ist. Herakleitos hat übersehen, daß der Widerstreit an sich, folglich er, sofern er sich nicht in die Harmonie auflöst, statt des wahren Lebens, vielmehr die Verzehrung, sei es nun eines Agens durch das andere oder aller durcheinander, zur Folge haben muß, und wir müssen gegen jene schiefe Ansicht erinnern an das, was schon Platon in seinem Symposion hierüber Treffendes gesagt hat. Behauptet aber Hegel, daß jede Selbstbewegung, jeder Trieb, Appetit oder Nisus der Monade (die Entelechie des absolut einfachen Wesens) ein Widerspruch sei, sofern darin Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht sei*); so hat ihm im Grunde schon Aristoteles scharfsinnig das Wahre erwidert, indem er die Bewegung als Vermittlung des Möglichen und Wirklichen bestimmte und zeigte, daß das sich Bewegende wohl dasselbe sei und nicht sei, aber nicht, wie Hegel meint, in einer und derselben Rücksicht, sondern daß es dasselbe sei dem Vermögen nach, und nicht sei der Wirklichkeit nach**). In der That, wenn eine Henade etwas begehrt, so ist sie das, was sie begehrt, wohl an sich, aber noch nicht actu, und dieß eben ist ihr Gefühl, das die Bewegung hervorbringt. Daß

*) Bd. IV. S. 69.
**) Met. IV, 5. und a. a. O.

eine Monade in ihrem Triebe oder in ihrer Bewegung etwas schlechthin in derselben Beziehung, also namentlich auch in derselben Zeit sei und nicht sei, ist bestimmter nicht blos ein Widerspruch, sondern ein Widersinn. Auch der wirkliche Widerstreit, der in den Dingen ist, ist keineswegs ein logischer Widerspruch, der nur dem Widersinn gleich käme, sondern etwas logisch Denkbares, d. h. etwas, das darum das sog. Denkgesetz des Widerspruchs nicht aufhebt, indem eine Henade, welche in einem solchen wirklichen Widerstreite mit sich befangen ist, nicht blos, wie Hegel voraussetzt, etwas einfach will, sondern dasselbe will und nicht will, erstrebt und verabscheut. In einem solchen Falle erfolgt aber entweder ein Stillstand der Bewegung oder ein beständiger Wechsel entgegengesetzter Bestrebungen, die also nicht in eine und dieselbe Zeit fallen, sondern eine Succession darstellen.

Was wir nun bisher betrachtet haben, daß nämlich die wahre Einheit mit sich einstimmige Bethätigung ihrer mannigfaltigen Lebensformen sei, läßt sich auch bezeichnen als Einheit des Unendlichen und Endlichen. Setzen wir den Geist als ewiges Leben in dem in der Einleitung angegebenen Sinne, so schreiben wir ihm eben damit bei allem Endlichen, das in ihm ist oder das er selbst handelnd hervorbringt, doch ein unendliches Sein oder Wesen zu, und wir müssen daher, wenn wir einen sicheren Grund unserer Lehre legen wollen, auch diese ontologischen Begriffe richtig bestimmen, um so mehr, als die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit großen Theils auf einer schiefen Auffassung auch jener Begriffe beruht. Von selbst aber erhellt, daß wir auch sie hier nicht in ihrem ganzen Umfange entwickeln können, sondern nur in so weit, als sie eingreifen in unser Dogma. Im Allgemeinen erhellt nun von selbst, daß endlich Dasjenige ist, was ein Ende oder ein Anderes außer sich hat, unendlich aber, was kein Ende oder nichts Anderes außer sich hat. Dieser letztere Begriff des Unendlichen kann aber in einem gedoppelten Sinne genommen werden, welcher ebenso eine gedoppelte Beziehung des Unendlichen und End-

lichen auf einander abgiebt. Entweder nämlich kann das Unendliche gefaßt werden in dem Sinne, daß es eine beständige Aufhebung des Endlichen, ein beständiges Hinausgehen über dasselbe oder auch Erweiterung desselben ist, was das quantitativ Unendliche genannt werden muß, dergleichen der unendliche Raum oder die unendliche Zeit sind. Oder aber es wird genommen in dem Sinne, daß es in dem Anderen mit sich einig, in ihm sich selbst gleich und auf diese Weise vom Anderen nicht begränzt ist, weil es ja dasselbe in sich schließt, wie z. B. die Liebe oft etwas Unendliches genannt wird, weil sie den Anderen umfaßt, und dieß Unendliche heißt mit Recht das qualitativ Unendliche, da es eine innere Wesenbestimmtheit ausdrückt. Es liegt in diesen beiden näheren Bestimmungen des Begriffs des Unendlichen schon seine Beziehung auf das Endliche; jedoch das wahre Verhältniß des Unendlichen und Endlichen kennt nur, wer jene beiden Bestimmungen und Beziehungen wahrhaft zu kombiniren vermag, und auf dieser Kombination beruht, wie wir sogleich sehen werden, die Idee der Unsterblichkeit nach einer Seite hin. Spinoza nimmt nun das Unendliche bald im qualitativen, bald im quantitativen Sinne, in jenem, wenn er z. B. als das absolut Unendliche dasjenige definirt, zu dessen Wesen Alles gehöre, was nur Sein ausdrückt und keine Verneinung enthält*), oder wenn er die Materie ihrem intelligiblen Wesen nach als einig und darum als unendlich bezeichnet**), in dem zweiten Sinne aber, wenn er sagt, daß aus der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Art erfolgen müsse***). Vermöge dieses Doppelsinns des Wortes kann nun Spinoza in dem menschlichen Geiste zugleich etwas Unendliches finden, ja ihm sogar die vollständige Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens der Gottheit zuschreiben†), und doch sagen, der menschliche Geist sei

*) Eth. I, Def. 6.
**) Eth. I, Prop. 15. Schol.
***) Ib., Prop. 16.; hier ist nur das unendlich Viele gemeint.
†) Ib. II, Prop. 47.

nur eine gewisse Art des Denkens, und die Idee, welche den Menschen konstituire, sei nicht die Idee eines unendlichen, sondern eines endlichen Dinges*). Die Erkenntniß des Unendlichen hat der Mensch, sofern jenes das bloße, reine Sein ausdrückt, also ein qualitativ Unendliches ist, endlich aber ist der menschliche Geist dennoch oder er ist dennoch nicht unendlich, sofern dieß im quantitativen Sinne genommen wird; denn den Komplex des Seins zu erkennen ist ihm nicht möglich, in diesem ist er selbst vielmehr nur etwas Beschränktes. Wie verhalten sich nun aber jene Unendlichkeit des Wissens, die dem Geiste eigen, und diese seine Endlichkeit zu einander? Muß nicht die erstere immer wieder die Kraft sein, vermöge welcher der Geist über alles quantitativ Endliche hinausgeht und sich erhebt? Wenn der Geist zur höchsten Idee, der des rein Seienden, Allgemeinen und Unendlichen aufsteigen kann, liegt nicht darin seine Bestimmung von selbst ausgesprochen, den quantitativ endlichen Kreis seines Seins und Wissens, in welchem er sich als kreatürliches Wesen bewegt, immer mehr zu erweitern, da ja in jenem qualitativ Unendlichen an sich oder potentia alles Existirende enthalten ist? Also muß nicht die qualitative Unendlichkeit auch zu einer quantitativen in der Form der Succession (worin der gewordene Geist charakteristisch vom Urgeiste unterschieden ist) d. h. zu einer unendlichen Fortdauer führen? Hätte Spinoza diese Frage sich gestellt und sie ganz durchdacht, er hätte müssen zur Erkenntniß des unendlichen, ewigen Lebens kommen, das dem Geiste innewohnt; aber er hat jene beiden Seiten nicht zu vereinigen gewußt und so ist das Resultat seiner Philosophie in Beziehung auf unser Problem ein nihilistisches geblieben. Hegel hat eine weit tiefere Idee des Unendlichen gewonnen, als sie Spinoza hatte. In einem langen Exkurse polemisirt er gegen die Trennung des Unendlichen und Endlichen und sagt dann: In seinem Uebergehen in Anderes gehe Etwas nur

*) Eth. II, Prop. 11. Beweis.

mit sich selbst zusammen, sofern Beide, das Etwas und das Andere, in das es übergehe, eine und dieselbe Bestimmung haben, ein Anderes zu sein, und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst sei die wahrhafte Unendlichkeit*). In seiner Logik bestimmt er das Unendliche als den Proceß, in welchem es sich herabsetzt, nur eine seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu sein, und diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als wahrhaft Unendliches zu sein. Dieses wahrhaft Unendliche hat nach ihm nicht, wie der bekannte Progreß in's Unendliche, die gerade Linie, sondern, sofern sie in sich zurückgebogen ist, den Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig, ohne Anfangspunkt und Ende ist, zu seinem Schema**). Dieser Auffassung liegt wenigstens eine tiefere Ahnung des Unendlichen in seinem Verhältnisse zum Endlichen zu Grunde, nämlich die, daß das Endliche nicht blos eine Schranke bildet, über die das Seiende immer wieder hinaus gehen muß, um abermals wieder ein Endliches zu sein und wieder ruhelos darüber hinaus zu gehen, ohne zu sich selbst zu kommen, sondern daß ebenso das Unendliche im Endlichen als seinem Momente bei sich selbst sei. Allein dieses affirmative Verhältniß beider hat Hegel doch nicht vollständig gedacht. Inwiefern ist das Unendliche affirmativ im Endlichen bei sich selbst? Nach Hegel nur insofern, als in jenem unendlichen Progreß von Ursache und Wirkung, in welchem immerfort Etwas zu Anderem wird, Etwas im Verhältniß zum Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe ist, somit beide eine und dieselbe Bestimmung haben, ein Anderes zu sein***), oder, sofern in demselben unendlichen Progreß das Endliche, das über sich hinaus

*) Bd. VI. §. 95.
**) Bd. III. S. 162. 163.
***) Encyclopädie. Werke, Bd. VI. §. 95.

in das Unendliche fällt, ebenso über dasselbe hinaus sich selbst wieder erzeugt findet, hiemit darin mit sich nur zusammengeht und so die Negation der Negation zur Affirmation resultirt*). Dieß also ist die gerühmte Einheit des Unendlichen und Endlichen, die zugleich den wahren Unterschied derselben enthalten soll! Wahrlich, wenn das affirmative Verhältniß beider blos darin bestehen soll, daß immer ein Anderes hervorgebracht wird, also alle Dinge in diesem abstrakten Begriffe, Andere zu sein, übereinstimmen, so haben wir hier nichts als eine zudem schiefe Ansicht von dem unendlichen Progreß, an welchem der reflektirende Verstand festhält, eine Ansicht, deren Tiefsinn vielmehr blos in der Oberflächlichkeit besteht, mit der von dem konkreten Inhalte des Werdenden abstrahirt wird. So begreiflich es hierbei ist, daß in einem solchen, immer wieder Anderes durch Negation des Seienden schaffenden Proteusleben die Idee des ewigen Seins keine Stelle findet; so desultorisch ist die Behauptung, jene Negation der Negation, d. h. jene Wiedervernichtung des durch Vernichtung eines Anderen gewordenen Lebens und die abermalige Geburt aus dem Schooße eines Absterbenden sei als solche die wahre Affirmation oder Versöhnung, da sie vielmehr nur die perennirende Wiederkehr desselben Widerstreites, desselben ruhelosen Wechsels von Vergehen und Entstehen ist!

Daß Hegel das wahre Unendliche geahnt hat, wollen wir nichts desto weniger nicht leugnen. Die im Anderen bei sich seiende Einheit ist jenes wahre Unendliche, aber ein solches Unendliches ist nicht das Seiende überhaupt, wie Hegel voraussetzt, sondern im wahren Sinne nur der Geist. Nur der Geist vermag in seinem Selbstbewußtsein, wie in seiner Liebe das Fremde als Fremdes zu umschließen und in ihm keine Schranke, sondern sich selbst wiederzufinden. Soll daher das wahre Unendliche im All erkannt und so die intellektuelle Versöhnung der höchsten Begriffe von der Philosophie gefeiert

*) Logik. Werke, Bd. III. S. 167.

werden, so muß das All begriffen werden als begründet in einem an und für sich seienden Geiste und als endzwecklich sich abschließend in einem unendlichen Leben geschaffener, zu Gott zurückkehrender Geister. Sofern im ersten Geiste alles Gewordene idealiter präformirt sein muß, können wir ihn bezeichnen als das qualitativ Unendliche schlechthin. Denn vermöge jener Präexistenz alles Seienden in der göttlichen Intellektualwelt, die das Selbstbewußtsein des schöpferischen Geistes konstituirt, kann nichts Endliches werden, in welchem Gott nicht nach irgend einer Seite seines ewigen Wesens sich anschaute, und das qualitativ unendliche Princip der Welt verhält sich daher wahrhaft affirmativ zum Endlichen und ist in ihm bei sich selbst, indem es im vollen Sinne des Wortes sich selbst in ihm liebt. Sofern nun aber die schöpferische Thätigkeit Gottes ewig ist, indem sie eins ist mit seiner realen Selbstanschauung, so entsteht aus ihr ein unendlich Vieles in der Zeit, und da wir dieß die quantitative Unendlichkeit des Universums, die freilich auch eine Unendlichkeit der Formen in sich schließt, nennen können, so können wir sagen, das schlechthinnige qualitativ Unendliche, das wir als Princip oder Einheitspunkt des Universums setzen, sei in einem wahrhaft affirmativen Verhältnisse zum Endlichen, weil die quantitative Unendlichkeit lediglich eine Folge jenes qualitativ Unendlichen ist. Oder mit anderen Worten: die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit des Endlichen ist, weil Offenbarung eines Geistes, auch affirmative d. i. sich im Setzen erhaltende, im Fremden sich gegenwärtige Manifestation eines qualitativ Unendlichen. Es ist also das wahre Unendliche nicht bloßes Resultat, das entsteht aus der Negation des Endlichen oder erst durch Aufhebung des Endlichen sich realisirt, — so wäre das Endliche nur eine negative Setzung des Unendlichen, eine Setzung, die nur ist, um wieder negirt zu werden, und das Unendliche selbst wäre ebenfalls nie wirklich, sondern selbst nur die Negativität, — sondern das Unendliche ist an und für sich, und umgekehrt, weil es an und für sich ist, also als Geist existirt, setzt es

von

von Grunde aus das Endliche in seinem wahren Maaße und so in wesentlich affirmativen Verhältnisse zu sich selbst. Der Geist in uns sodann nimmt als Geist gleichfalls Theil an diesem qualitativ Unendlichen, nicht nur sofern er Alles denkend und fühlend auf den Einheitspunkt des Universums zu beziehen und in ihm zu wollen im Stande ist, sondern auch sofern er selbst in sich unendlichen Wesens ist, das sich ihm mit dem Akte des wahren Selbstbewußtseins erschließt. Wenn nun ein solches Selbstbewußtsein ihm zukommt, so kehrt jene Frage zurück: wie kann zugleich ein endliches Wollen in ihm sein? Offenbar nur so, daß jenes unendliche Selbstbewußtsein immer wieder über das endliche Wollen hinausführt und durch dieses sich hindurchzieht als die lebendige Kraft, welche verhindert, daß der Geist nie im endlichen Wollen sich fixire und so in ihm ersterbe. Und dieß ist der nothwendige Grund des ewigen Lebens, das wir dem Geiste zuschreiben, und keiner kann die beiden Lebenspotenzen, die offenbar zugleich das Leben des Geistes konstituiren, in ihrer Einheit denken, ohne sie zu begreifen als den Quell jenes ewigen Seins. Während nun aber die Vielheit des Endlichen oder das, was wir vorhin das quantitativ Unendliche nannten, gegenüber von dem ersten Princip oder von Gott betrachtet, nur als eine Folge oder Verwirklichung seiner Wesensunendlichkeit begriffen werden kann, stehen beide Momente innerhalb des Lebens des kreatürlichen Geistes in einer Wechselwirkung. Wie das endliche Wollen desselben, sein Wollen von irgend etwas Einzelnem immer mehr ein Ausfluß werden soll von dem Bewußtsein des Unendlichen und dem eigenen Selbstbewußtsein, das der Geist in ihm hat, so wird umgekehrt dieses Selbstbewußtsein, je mehr sich das Bewußtsein des Endlichen erweitert, desto mehr auch fortgebildet und verinnigt, obwohl es, wenn es einmal wahrhaft sich gebildet hat, — und darunter verstehe ich die Erkenntniß der ewigen Idee Gottes, die unser Wesen konstituirt — in seinem Grundcharakter unverändert bleibt, wie wir sogleich genauer sehen werden.

Werfen wir von hier aus noch einmal einen vergleichenden Rückblick auf die Hegel'sche Auffassung des Unendlichen und Endlichen, so wird sie jetzt erst vollständig in ihrer Wahrheit und Unwahrheit sich ergeben. Wenn Hegel die wahre Einheit beider in dem, im Anderen bei sich seienden Unendlichen erkennt und dieses als Idealität bezeichnet, und wenn er weiterhin den Geist vorzugsweise als das Ideelle bestimmt, sofern in ihm die einzelnen sinnlichen Dinge ideell sein sollen*); so erhellt aus dem Bisherigen von selbst die tiefe Wahrheit dieser Auffassung. Allein einmal hätte dann Hegel nicht in den bloßen unendlichen Progreß von Ursachen und Wirkungen, der ja schon im Gebiete des Natürlichen, ja in ihm vorzugsweise sich findet, jene wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen setzen sollen; sodann ist ihm selbst im Geiste dieselbe Einheit wesentlich nur als Resultat, als Negation der Negation**) gesetzt, in Wahrheit aber haben wir gesehen, daß sie auch principiell existire nicht nur im göttlichen, sondern auch im kreatürlichen Geiste, sofern dieser, wenn einmal sein unendliches Selbstbewußtsein sich gebildet, von Grund aus das Endliche in seiner Wahrheit wollen kann. Es ist daher die Idealität, die Hegel'n vorherrschend als Negativität erscheint, in ihrer wahren Form als Positivität auch im kreatürlichen Geiste zu bezeichnen, sofern dieser, wenn er einmal anfängt zum wahren Selbstbewußtsein und Wollen zu gelangen, in ein gottähnliches Leben sich erhebend, Alles, auch das Endlichste doch organisch anschaut und vollbringt, also in seiner Einheit mit dem Ganzen, in seinem Maaße realisirt.

Wir sind zuerst ausgegangen von dem Begriffe der Einheit und der Mannigfaltigkeit; sodann sind wir fortgeschritten

---

*) Logik in s. Werken. Bd. III, S. 167 u. 172.

**) Ib. S. 167 und Bd. VI, §. 95, wo Hegel sagt: Im unendlichen Progreß werde das Sein, aber als Negation der Negation wiederhergestellt.

zu den Begriffen des Unendlichen und Endlichen. Beide Kategorienpaare sind nahe verwandt. Das Mannigfaltige ist selbst das Endliche, und die Einheit, auf welche dieses Mannigfaltige sich bezieht, von der es aus- und in welche es zurückgeht, ist das qualitativ Unendliche. Worin aber beide sich unterscheiden und was wir in den Begriffen des Unendlichen und Endlichen neu gewonnen haben, das ist die perennirende, nie rastende, ewige Lebendigkeit, unter deren Form wir die Einheit erst dann denken, wenn wir sie als das Unendliche im Endlichen begreifen: denn der Geist ist, wie wir gesehen haben, unendlich vorzugsweise, indem er zur reinen Einheit alles Seienden denkend und fühlend und sie in den Willen aufnehmend sich zu erheben vermag, und das Leben in ihr muß ein unendliches, ewig lebendiges sein, weil das Endliche, auf jene Einheit bezogen, nie für sich, nie isolirt und losgerissen vom Ganzen, sondern nur in seiner absoluten Kontinuität gewollt werden kann.

Ist nun aber dieß das weitere Moment, welches mit dem Begriffsverhältnisse des Unendlichen und Endlichen dialektisch hinzukommt zu dem der Einheit und Mannichfaltigkeit, so erhellt sogleich, daß wir, um den Gedanken, in dessen Bildung wir begriffen sind, zu vollenden, ein weiteres Moment in denselben organisch aufnehmen müssen. Absolute Lebendigkeit, perennirende Thätigkeit kann nicht sein ohne ein Seiendes, das schon an sich ist, das also in ihr sich nur erreicht, also in ihr mit sich selbst zusammengeht. Dieß ist der Begriff des Zwecks; unter ihn müssen wir Alles, was ist, subsumiren, und damit nicht nur gewisser Maaßen jede Monade als Endursache oder Entelechie bestimmen, sondern auch allem Seienden Einen Endzweck als zu Grunde liegend denken. Wir werden sehen, daß von diesem Begriffe aus ein neues Licht auf unsere Lehre falle und daß er eine neue Beweiskraft für sie enthalte, können aber auch diesen Begriff nur dadurch in sein rechtes Licht setzen, daß wir vorerst seine Fassung bei

Spinoza und Hegel, den vornehmsten Antipoden unseres Dogmas, betrachten.

Daß nun Spinoza den Zweckbegriff nur als etwas Subjektives, d. h. daß er ihn nicht als etwas im Wesen der Dinge Liegendes und ihr gesammtes Sein und Leben Gestaltendes, sondern lediglich als Begierde, etwas zu thun, betrachtet und darum auch den ethischen Zweckbegriff, sofern durch ihn die persönliche Selbstbildung normirt wird, für einen bloßen Wahn erklärt habe, ist bekannt*) und, so sehr damit der letzte Grund der Unsterblichkeit aufgehoben ist, doch völlig konsequent in einem Systeme, welches lehrt, daß Alles, was da ist, aus der göttlichen Natur mit Nothwendigkeit folge und darum das höchste Gesetz des Willens nur das sei, sich selbst zu erhalten**). Aber was wir sittlich wollen, kann doch nicht unsere bloße Einzelheit als solche, sondern sie nur in ihrer Einheit mit dem ethischen Ganzen sein; diese Einheit ist aber nicht unmittelbar in unserem Willen gegeben, sondern sie ist eine Norm, welche unser Wollen bestimmt, also ein sittlicher Zweck; ist aber dieser ethisch nothwendig, so muß er in unserem innersten Wesen präformirt sein und hinwiederum dieses Wesen selbst muß in uranfänglichem Zusammenhange mit der gesammten Natur stehen, folglich der Begriff des Zweckes ein realer, objektiver und allgemeiner sein. In der That setzt auch Spinoza die Selbsterhaltung als höchstes Gesetz des Willens nur in jene ihre Einheit mit dem Gesammtleben***); darum kann er aber auch nicht umhin, sprachlich wenigstens den Begriff des Zwecks beizubehalten†), und in Wirklichkeit setzt das vierte und fünfte Buch seiner Ethik überall die normative Kraft des Guten in der ethischen Werthschätzung voraus, wo-

---

*) Eth. IV, Einleit. und Def. 7.

**) Eth. I, Prop. 16. 17. IV, Prop. 8.

***) Ib. IV, Prop. 18.

†) Ib. IV, Einl. Hier gesteht Spinoza selbst die Nothwendigkeit ein, in der er sich befinde, sprachlich wenigstens die Wörter, die eine sittliche Zweckbestimmung ausdrücken, beibehalten zu müssen.

mit er aber nur in den schneidendsten Widerspruch mit sich geräth und selbst das Ungenügende eingesteht, welches die den Zweckbegriff und damit die Unsterblichkeit des Geistes ausschließenden Vordersätze seines Systems haben.

Hegel, obwohl er den Begriff des Zwecks ausdrücklich in sein System der Logik aufnimmt, ja ihm als der Totalität der Begriffsmomente eine hohe Dignität zuerkennt, gelangt doch in Wahrheit nicht dazu, die Elemente jenes Begriffs in ihrer Einheit zu erkennen, und bleibt im Grunde in demselben Widerspruche befangen, wie Spinoza. Der Widerspruch, in welchen Spinoza's System sich mit sich verwickelt hat, ist nämlich seinem letzten Grunde nach der, daß Spinoza von der Grundanschauung des ewig Seienden ausgeht, welchem das Endliche als ein ewig Wechselndes nur gegenübersteht, ohne daß er auch die Einheit jener beiden Momente, die eben in der Idee des Zwecks liegt, begriffen hätte*). Ueber diesen Widerspruch erhebt sich nun auch Hegel, so sehr er dieß anstrebt, doch nicht, und zwar namentlich nicht in seiner Teleologie. In dieser charakterisirt Hegel zuerst die endliche, subjektive Zweckmäßigkeit**), und findet, daß in ihr gleich sehr der anfängliche Zweck, die Mitte oder die Thätigkeit selbst und der ausgeführte Zweck ein in sich Gebrochenes sei, indem in ihr nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich gesetzte Form zu Stande komme, die wegen des beschränkten Zweck-Inhaltes gleichfalls eine zufällige Bestimmung sei, und daher der erreichte Zweck nur ein Objekt sei, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke werde und so fort in's Unendliche. Von hier aus geht er aber sodann über auf den unendlichen Zweck oder das absolut Gute. Was nämlich in dem Realisiren des (endlichen) Zwecks an sich geschehe, sei, daß die einseitige Subjektivität und der Schein der

---

*) Vergl. hiermit meine Darstellung des Spinoza'schen Systems in meiner spek. Idee Gottes §. 102, bes. S. 301 und 302.

**) Encyclop. Gesammtwerke, Bd. VI, §. 207—211.

gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben werde, und ebenso daß der Gegensatz von Form und Inhalt verschwinde, weil, indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich zusammenschließe, die Form als mit sich identisch, hiermit als Inhalt gesetzt sei. Das Gute (der absolute Begriff, die Idee) vollbringe sich daher vielmehr ewig in der Welt und das Resultat sei, daß es schon an und für sich vollbracht sei und nicht erst auf uns zu warten brauche; diese Täuschung sei es, in der wir leben, und zugleich sei dieselbe allein das Bethätigende, worauf das Interesse der Welt beruhe*).

Haben wir hier nicht, von Hegel selbst einfach ausgesprochen, denselben Widerspruch, wie bei Spinoza, nämlich einmal ein absolut Seiendes, das „an und für sich vollbracht ist", sodann das Spiel der endlichen Zwecke, die sich unter sich und im Kampfe mit der Objektivität, dem Material, an dem sie arbeiten, in nie befriedigter Unruhe der Thätigkeit aufreiben? „Man kann," behauptet Hegel §. 209 Zus. „sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Processe gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kömmt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun ist." Abstrahiren wir von dem Uneigentlichen, was diese Worte im Sinne Hegels enthalten; so besagen sie nur dasselbe, was er auch an mehreren Stellen seiner Philosophie der Geschichte**) wiederholt hat, daß das Absolute wesentlich Substanz ist, die zwar in dem unendlichen Wechselspiele der endlichen Kräfte sich manifestirt, ohne daß aber in einem einzelnen der endlichen Wesen oder zu irgend einer Zeit in der Gesammtheit derselben ihre volle Unendlichkeit sich offenbarte;

*) Ib. §. 212. u. Zus.

**) Vergl. Bd. IX. S. 53 u. ff., 321 u. ff.

diese liegt vielmehr immer über sie, ihr Bewußtsein und ihr Wollen hinaus, während doch andererseits nur das Endliche es ist, worin die Substanz zur Existenz gelangt, so daß die Zwecke der endlichen Wesen in letzter Beziehung nur Mittel sind, durch welche hindurch die absolute Idee sich realisirt.

Daß hiermit die Idee der Unsterblichkeit des individuellen Geistes gänzlich vernichtet sei, ist von selbst klar. Alle Geister sind mit ihren Gesammtzwecken nur Durchgangspunkte des absoluten Geistes, der das Gefäß zerbricht, nachdem er es eine Zeitlang zu seinem Dienste verwendet hat. Dieß ist heut zu Tage eine weit verbreitete Meinung und sie hat, wie erhellt, eine ihrer Hauptstützen in der Hegel'schen Teleologie, in der Art und Weise, wie Hegel die Zweckthätigkeit des Geistes auffaßt. Was erhalten wir aber, um vorerst dieß zu berühren, mit jener Teleologie im Grunde Anderes, als eben jene Grundansicht, welche Hegel schon in seiner Lehre von dem Verhältnisse des Unendlichen und Endlichen ausgesprochen hat, nur in einer anderen Formel? Der Begriff des Zwecks ist in Hegels System nicht diejenige Kategorie, in welcher sich kombinatorisch die lebendige Einheit des Unendlichen und Endlichen realisirte, sondern seine Konstruktion endigt in diesem Systeme in denselben Widerspruch seiner Elemente, welcher uns schon früher begegnet ist, und das System der Logik ist in der langen Reihe von Zwischenbegriffen, die in der Mitte zwischen dem Sein und der Teleologie liegen, in der That gar nicht fortgeschritten. Oder kann der schneidende Widerspruch geleugnet werden, in welchen eine Lehre sich mit sich verwickelt, die einer Seits behauptet, daß der absolute Zweck schon an und für sich vollbracht sei und nicht erst auf uns zu warten brauche, anderer Seits lehrt, daß jenes Sein an sich eine unwahre Abstraktion und die Wahrheit das Werden, der Proceß sei?

Das ist ganz derselbe Dualismus, der schon Spinoza's System charakterisirt, einer Seits nämlich ein absolutes Seiendes anzunehmen und zu lehren, daß Alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolge, immer und

ewig da sei, anderer Seits zu statuiren, daß aus der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Art, also doch wohl in einer Mannichfaltigkeit von immer neuen Formen, erfolgen müsse*). Der einzige Unterschied zwischen beiden Systemen ist nur der, daß Hegel wirklich ein Werden des Endlichen und Mannichfaltigen zu begreifen sucht, Spinoza aber eine solche Deduktion gänzlich unterläßt. Allein abgesehen davon, daß Hegel jene Deduktion in Wirklichkeit nicht geleistet hat und nicht leisten konnte**); so wird damit der Widerspruch nur noch schärfer. Ist nämlich nicht das Sein, sondern das Leben, die Thätigkeit, das Werden das Wahre, hat eben deßwegen der Zweck objektive Wahrheit, sofern nämlich die Idee nur als eine Thätigkeit gedacht werden kann, die sich mit sich selbst zusammenschließt (Encykl. §. 212); so bildet hiermit der andere Satz, daß das Absolute schon an und für sich vollbracht sei, nur einen um so grelleren, die völlige Haltungslosigkeit des Systems offenbarenden Contrast. In Wahrheit läßt sich von diesem Gesichtspunkte aus gar kein Zweck denken. Das Interesse, welches der Mensch an der Realisirung seines Zwecks nimmt, beruht auf der Voraussetzung, daß dieser Zweck noch nicht realisirt sei; nur unter dieser Voraussetzung giebt es einen subjektiven Zweck, mit jener fällt er selbst. Ist diese Meinung lediglich eine Täuschung, und ist doch sie zugleich allein das Bethätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht, wie Hegel selbst in der schon ausgezogenen Stelle (Encykl. §. 212 Zus.) behauptet, so ist auch der Zweckbegriff lediglich ein illusorischer, und Spinoza, der ihn für einen Wahn erklärt, hat ganz richtig gesprochen. Der Philosoph insbesondere, der jene angebliche Täuschung durchschaut, — und er, in welchem die Idee zum absoluten Selbstbewußtsein kommt, müßte sie durchschauen (Bd. VII, S. 695) — müßte

*) Eth. I, Prop. 21. coll. Prop 16.

**) Hierfür muß ich mich abermals auf meine Schrift: Die spek. Idee Gottes §. 108 berufen.

konsequenter Weise alles Handeln aufgeben, da ein zweckloses Handeln gar kein Handeln ist; er könnte schon die gewöhnlichen alltäglichen Lebenszwecke, wie der Indische Fakir, nur von Noth getrieben ausführen, vollends aber reformativ eingreifen wollen in das ethische Ganze, wäre eine Verblendung oder gar ein Hochmuth, welchen derjenige sich nicht zu Schulden kommen lassen kann, der da weiß, daß, was wirklich ist, auch bereits vernünftig sei, daß, was er erst vollführen will, bereits vollführt sei.

Jenen inneren Widerspruch seiner Sätze hat Hegel selbst gefühlt. Da aber ja der Widerspruch bekanntlich die Wahrheit selbst ist, so weiß er sich frischweg zu helfen, jener Widerspruch, in welchen die einseitigen Abstraktionen Hegels mit sich selbst kommen, wird in das Absolute selbst verlegt. „Die Idee in ihrem Proceß," so lauten Hegels eigene Worte a. a. O., „macht sich selbst jene Täuschung (von der Realität des Zweckbegriffs), setzt ein Anderes sich gegenüber und ihr Thun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben." Das heißt aber nichts anderes, als in das Absolute denjenigen Widerspruch oder vielmehr den Widersinn verlegen, in welchen das eigene Denken sich verwickelt! Die Geschichte, — was wäre sie da Besseres, als ein Blinde-Kuh-Spiel, bei welchem die Idee immer wieder sich selbst die Augen verbindet, nur um ihr Spiel fortsetzen zu können? Schlegel war „nur eitel, heuchlerisch und frech, indem er die Ironie als Resultat der Philosophie hinstellte; da wußte das Subjekt sich in sich als das Absolute; alles Andere eitel, alle Bestimmungen, die es sich vom Rechten, Guten machte, wußte es auch zu zerstören. Dieß ist aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit"*). Wer kann sich denn aber der Ironie enthalten, wenn er jenes Absolute betrachtet, das ewig sich selbst eine Täuschung bereitet, um sie wieder aufzuheben? Ist ein solches Vergecken aller Versuche, zur Ver-

*) Dieß sind Hegels eben so scharf tadelnde, als treffende Worte in Bd. XV. S. 642.

nunft zu kommen, nicht das Komische leibhaftig? Wenn die Realität aller unserer Zwecke eine Täuschung ist, wer kann dann ernsthaft bleiben? Richtigkeit aller wahrhaften Bestrebungen, die Eitelkeit alles Sittlichen, selbst der höchsten Zwecke, die immer das Negative an sich haben, darum sittlicher Indifferentismus oder ein eitles Spiel mit dem Höchsten, ein Spiel, bei dem man schafft, um zu zerstören, ist, wie die konsequentesten, radikalsten Anhänger des Hegel'schen Systems auch thatsächlich erkannt haben, so entschieden, ja noch entschiedener die Konsequenz dieses Systems, als die des subjektiven Idealismus, sofern es schärfer, als dieses, das Absolute als Negativität d. h. als im Schaffen immer wieder zerstörende Macht bestimmt.

Fragen wir nun aber, warum das Hegel'sche System in Beziehung auf den Zweckbegriff zu demselben negativen Resultate gekommen sei, wie das des Spinoza, so müssen wir den Grund hiervon theils in der gemeinsamen Grundlage beider Systeme, theils in der Art ihres Gegensatzes selbst finden. Denn, wenn das Absolute nicht als für sich seiendes Eins gedacht wird, so hilft es nichts, dasselbe als sich selbst durch Gegensätze entwickelnde Substanz zu fassen und somit der Spinoza'schen Ruhe das absolute Werden entgegenzusetzen; ohne jene für sich seiende Einheit ist diese Negativität ebenso zwecklos, als Spinoza's absolutes Sein, und darum muß der Begriff eines absoluten Fortgangs, der immer wieder das Gewordene negirt, sogar sich wieder umkehren in jenes sein Gegentheil, den Begriff des absoluten Seins, da bei dem rein negativen Fortgange immer nur dasselbe wieder herauskömmt.

Gehen wir aber genauer in die Hegel'sche Teleologie ein und fragen nach dem Grunde ihrer angegebenen Widersprüche, so bezeichnet Hegel §. 207 seiner Encykl. den subjektiven Zweck richtig als den Schluß, in welchem sich der allgemeine Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelheit zusammenschließe, nach §. 211 soll aber dieser Zweck dennoch endlich bleiben, weil er nur eine an dem vorgefundenen Material

äußerlich gesetzte Form zu Stande bringe, die wegen des beschränkten Zweck-Inhaltes gleichfalls eine zufällige Bestimmung sei, so daß auch er wieder Mittel oder Material für andere Zwecke werden müsse und so fort in's Unendliche. Zuerst also erkennt Hegel im Zwecke die Totalität der Vernunftbestimmungen an, und doch setzt er ihn wieder als etwas zu Negirendes. Wie läßt sich beides zusammenreimen? Muß denn das Objekt des Willens nicht an und für sich schon in seiner Wahrheit erstrebt werden, ohne daß es wieder negirt zu werden brauchte oder auch nur vermöchte, wenn der wollende Geist in seinem Urtheile wirklich das Besondere unter seine Allgemeinheit subsumirt? Daß der Zweckinhalt ein beschränkter ist, macht ihn nicht an und für sich schon zu etwas Negirbarem. Das beschränkte Sein ist nicht an und für sich ein der Totalität Widersprechendes; eine Ansicht, welche von dieser Voraussetzung ausginge, wäre eine rein dualistische. Das Beschränkte kann — und Hegel hat dieß ausdrücklich §. 207 angenommen — in der Vernunfttotalität ursprünglich gedacht und gewollt sein, und über ein Solches muß zwar der Wille immerhin wieder hinausgehen, aber ohne es zu negiren, vielmehr so, daß es ein organisches, positives Element des Ganzen, in dessen Anschauung es in der Zwecksetzung erstrebt wird, auch fortan bleibt. Hegel setzt die subjektive Zweckthätigkeit als eine durch und durch in sich gebrochene auch deßwegen, weil dieselbe nur an einem vorgefundenen Material sich realisiren könne, welches das formirende Princip des Willens äußerlich bleibe. Einmal aber ist der Geist, indem er seinen Leib sich zum Mittel macht — und diese Art der Zweckgestaltung bringt Hegel gleichfalls im Zus. zu §. 208 — keineswegs in einem blos äußerlichen Verhältnisse zu ihm, vielmehr ist dieses Verhältniß ein durch und durch innerliches, indem der seinen Leib mit seinem Willen beherrschende Geist ihn darin erst wahrhaft sich anorganisirt. Sodann giebt es nicht höhere Zweckthätigkeiten, als jene an einem blos äußerlichen vorgefundenen Material sich bethätigenden? Wenn Hegel in einem gedop-

pelten Sinne den Zweckbegriff aufhebt, bald indem er in der Welt eine unendliche Reihe von Zwecken setzt, von welchen jeder über den anderen immer wieder nur hinausgeht und ihn also zum bloßen Mittel oder Material herabsetzt (§. 211), bald indem er einen unendlichen, schon vollführten Zweck annimmt und die Meinung, als ob er noch nicht vollführt sei, für eine Täuschung ausgiebt (§. 212, Zus.); so paßt keine dieser Abstraktionen, weder die erstere, welche das bloße Werden, noch die zweite, welche das Substanzielle in der Welt für sich fixirt, auf die höchsten Arten der Zweckthätigkeit, diejenigen, in welchen der Geist sich selbst zum Zweck macht. Der Geist in der wissenschaftlichen und sittlichen Selbstbildung hat kein äußeres Objekt, dessen Vergänglichkeit und Aeußerlichkeit den an ihm sich realisirenden Zweck selbst wieder zu einem vorübergehenden Mittel werden ließe, sondern er ist sich Objekt, seine Hervorbringung wird wieder von seinem eigenen und dem fremden Bewußtsein als die ideale, sich erhaltende Form neuer Thätigkeit reflektirt, und dieser sich als Zweck erhaltende Zweck ist anderer Seits ein wirklich sich Hervorbringendes, das nur durch die freie That vollführt wird und ohne sie nicht vollführt würde. Richtiger, als Hegel, hat schon Aristoteles auch in diesem Punkte gesehen und insbesondere die wahre, vollendete Zweckthätigkeit, in der der Zweck nicht mehr Mittel wird, in jene Selbstthätigkeit des Geistes auf sich gesetzt*). Erwiedert man, daß wir einen solchen positiven Begriff vom Zwecke nur so lange festhalten können, als wir den Einzelnen außerhalb des weltgeschichtlichen Zusammenhangs betrachten, in welchem jeder Einzelne mit allem seinen Thun nur wieder als Mittel eines höheren, über alle Individuen hinausliegenden Totalzwecks erscheine; so gilt dieß zwar von den Zwecken des Egoismus, die, wie Hegel richtig bemerkt, von der in der Geschichte wirkenden Vorsehung als bloße Mittel verwendet werden, nicht aber von den wahrhaft sittlichen, wis-

*) Vergl. Eth. Nic. I, 1. VI, 2. 13. X, 8.

senschaftlichen, künstlerischen und religiösen Bestrebungen, deren Verhältniß zu dem Gesammtzweck der Geschichte wesentlich ein affirmatives ist und bleibt *).

Aus allem Bisherigen erhellt wohl zur Genüge, daß es eine dringende Aufgabe für die Philosophie ist, den Zweckbegriff völlig neu zu konstituiren. Nur auf der Basis eines richtig erkannten Zweckbegriffs läßt sich eine in sich klare Unsterblichkeitslehre entwerfen. Hier über denselben nur so Viel: Zweck ist — und dieß ist das Erste, was wir fixiren müssen — vor Allem eine Wirksamkeit; denn überall setzt der Zweck etwas Hervorzubringendes voraus und, wenn ein Daseiendes selbst als ein Zweck bezeichnet wird, so ist es dieß nur, weil es selbst hervorgebracht ist von einem Anderen. Der Zweck selbst aber ist nicht sowohl das Gewirkte als solches, sofern es ein ruhendes ist, sondern vielmehr die Wirksamkeit als solche; alles Seiende strebt nach Entfaltung seiner Natur und nach einem Gewirkten nur insofern, als dieses dazu beiträgt, jene Wirksamkeit zu erhöhen. Soll nun aber eine Wirksamkeit oder Hervorbringung zweckmäßig sein, so muß das Mannichfaltige in ihr von einer Einheit beherrscht sein, indem das Einheitslose zweckwidrig ist, und diese Einheit, die, sofern sie an sich das Mannichfaltige enthält, ideell ist, muß nothwendig der Wirksamkeit als Vermögen oder als Kraft oder als Grund vorangehen, und der Zweck ist daher eine Wirksamkeit, welche zugleich Ursache oder Grund von sich selber ist. Dieser Grund ist aber nichts anderes, als das Wesen der Dinge selbst. Im Begriffe des Wesens der Dinge liegt, daß sie als Zwecke wirken. Denn da das Wesen nichts anderes ist als die allem Mannichfaltichen zu Grunde liegende Einheit des Dings, das Wesen aber seinen Hervorbringungen vorangehen muß; so sind nothwendig alle Wesen ideale Einheiten, welche in Allem, was sie wirken, im Grunde nur diese ideale Einheit hervorzubringen streben;

---

*) In Beziehung auf die Geschichte der Philosophie habe ich diese Ansicht durchgeführt in meiner spek. Idee rc. Vergl. bes. §. 85.

oder sie sind vermöge ihres Wesens Endursachen oder Entelechien. Aus diesem allgemeinen Begriffe der Zweckthätigkeit erhellt nun so viel, daß der Zweckbegriff ein schlechthin objektiver, ja universeller, weil im Begriffe des Wesens selbst liegender ist. Alle Henaden wirken daher kreisartig; ihr Zweck ist, zu setzen, was sie an sich sind; das Streben, das ihr Wesen ausmacht, ist Selbstobjektivirung, höher Selbstanschauung und Sichselbstempfindlichwerden. Mechanische Wirkungen existiren nur sekundärer Weise und sind, im Zusammenhange des Alls betrachtet, selbst wieder dynamische, also entelechische Thätigkeiten höherer Henaden, welche die niedereren zu Mitteln herabsetzen und dieß mit Gewalt an den letzteren vollbringen. Wenn nun aber der Zweckbegriff ein objektiver und universeller ist, so ist klar, daß er, wie er allem Sein zu Grunde liegt, so auch alles Sein muß beherrschen können; er muß schlechthin realisirt werden und dieß ist nur möglich, wenn Henaden existiren, deren Zweckthätigkeit die absolut affirmative Bethätigung ihres Wesens ist. Diese Wesen können keine anderen sein, als begeistete; denn alle anderen Entelechien, welche nur unbewußter Weise zweckmäßig wirken, sind eben deßwegen nur solcher Hervorbringungen fähig, in deren Mannichfaltigkeit ihre innere Einheit mit sich selbst, das Ideale, welches der Zweckthätigkeit zu Grunde liegt, wieder sich selbst verliert. Nur wo die ideale Einheit die Macht ist, dem Mannichfaltigen der Hervorbringung gegenüber für sich selbst zu sein, also nur in bewußten Henaden, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß die Einheit als herrschende Idealität über jene Mannichfaltigkeit sich behaupte und in ihr mit sich selbst sich kreisartig zusammenschließe, nur also hier ist vollendete Zweckthätigkeit, aber auch unsterbliches Leben, während die unbegeisteten Henaden, indem sie ihre innere Einheit oder ihr Selbst in der Thätigkeit verlieren, stets sich selbst wieder zu Mitteln für fremde Zwecke depotenziren. So groß das Verdienst Kants ist, indem er den Begriff des Naturzwecks als eine Wirkung, welche die Ursache von sich selbst ist, in die Naturwissenschaften einführte, in de-

ren Gebiete auch in Wirklichkeit die immanente Teleologie und nur sie*) ihre Stelle hat; so gewiß ist, daß der Zweckbegriff seine Vollendung nicht in jener unbewußten Form, in welcher er schon in der Natur existirt, sondern nur im Geiste erreiche. Denn nur in der bewußten Zweckthätigkeit bringt der Zweck nicht allein eine Wirkung außer sich hervor, sondern erhält sich auch darin, während das organische Naturprodukt, indem es nach seiner immanenten Zweckthätigkeit producirt, darin wieder nur ein anderes, mit ihm Gleichartiges hervorbringt, nie aber individuell sich selbst im Schaffen erhält. Oder nur in der bewußten Zweckthätigkeit ist die individuelle Identität des thätigen Wesens, in der unbewußten aber die bloße Identität der Art gesetzt, und dieß ist der innere Grund, warum dort das Individuum, hier die bloße Art zum ewigen Sein disponirt ist.

Wendet man nun gegen diesen Beweis ein, daß allerdings die persönliche Identität der bewußten Henaden in ihrer Zweckthätigkeit gesetzt sei, daß aber daraus nicht im mindesten deren ewiges Leben folge, sondern nur das einleuchte, wie sie mit der Identität des Selbstbewußtseins wirken, so lange sie von der Naturseite her als Individuen existiren; so hat man die Beweiskraft unseres Arguments übersehen, nämlich dieß, daß dem Zweckbegriffe vermöge seiner Universalität auch die Nothwendigkeit schlechthinniger Existenz, also absoluter Vollendung zukomme. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem Beweise und dem Nachweise der Unsterblichkeit. Jener ist allemal etwas wesentlich Logisches, dieser etwas wesentlich Empirisches. Um den letzteren handelt es sich hier aber nicht und kann es sich der Natur der Sache nach nicht handeln; auch ist jeden-

*) Kants Absicht war bekanntlich zugleich, die Physik von aller Theologie unabhängig zu machen oder vielmehr sie als bloße Voraussetzung der letzteren betrachtet zu wissen. Vergl. Kritik der Urtheilskraft, ed. Rosenkranz. Leipz. 1838. S. 267. Hierin hatte er ganz Recht. Man hätte sich dieß gesagt sein lassen und nicht wieder in den alten Fehler verfallen sollen, die Physik, die ihr eigenes Princip und ihre eigene Methode hat, in Metapysik zu verwandeln!

falls so viel klar, daß so wenig, als jener Nachweis, und vielleicht noch weniger, als ein solcher, das Gegentheil desselben, also ein Nachweis von der Sterblichkeit des Geistes sich geben läßt. Handelt es sich aber nur vom Beweise und ist dieser etwas wesentlich Logisches, so muß man auch auf die Kraft der Idee vertrauen und überzeugt sein, daß das materielle Dasein, das jedenfalls nur eine Folge der Idee und nichts Ursprüngliches gegenüber von ihr ist, keine Instanz gegen sie bilden kann. Aber ist nicht gerade das die Kraft der Idee, daß die in ihr gesetzten Unterschiede nur fließend sind? wäre es nicht ein Zeichen ihrer Unmacht, wenn sie sie als festgewordene Infarctus in sich fortbestehen ließe*)? Hierauf ist zu erwiedern, daß niemand, welcher ein ewiges Leben des Geistes behauptet, ihn als einen festgewordenen Infarctus sich denken wird, daß vielmehr gerade die Unsterblichkeitslehre die Möglichkeit eines völligen Fixirtwerdens des geistigen Lebens in irgend einer endlichen Bestimmtheit, das nur der absolute Tod sein könnte, leugnet. Sollte aber, wie aus jenem Satze folgt, der Grad der der Idee inwohnenden Macht nach dem Grade der Vergänglichkeit des Individuellen zu bemessen sein, so wäre sie mächtiger im Reiche der Natur, als im Reiche des Geistes, und unter den Naturgebieten hinwiederum am mächtigsten in dem anorganischen, in welchem die individuellen Gebilde am leichtesten der chemischen Zersetzung unterliegen, und eigentlich nie Individuen, sondern nur allgemeine Stoffe zur Existenz kommen. Eine solche Weltansicht aufstellen hieße aber das Unterste zum Obersten kehren und insbesondere dem Entwicklungsgange der Natur widersprechen, welche, je höher die Stufen sind, die sie erreicht, desto mehr das Einzelne zur wahren Selbständigkeit herausbildet.

Gegen die hiermit gegebene, die Idee der Unsterblichkeit des Geistes von selbst in sich schließende Teleologie kehrt freilich immer

*) Strauß: die christliche Glaubenslehre Bd. II. S. 732.

immer wieder die in unzähligen Schriften unserer Zeit ausgesprochene Vorstellung zurück, daß absolute Wirklichkeit des Zwecks ein sich selbst widersprechender, sich aufhebender Begriff sei, weil, wenn der Zweck erreicht ist, eben damit nach dieser Seite hin Ruhe und Stillstand des Lebens eintrete, folglich wenn nicht immer neue Zwecke sich ergeben würden, alles Leben aufhören müßte. Die aber also denken, behaupten zwar etwas Wahres, fassen aber dieses Wahre schief und einseitig auf, wodurch der Zweckbegriff illudirt und an seiner Stelle die Vorstellung einer das Endliche setzenden und immer wieder negirenden, im Bewußtsein sich erfassenden und das Bewußtsein in ihren dunkeln Abgrund wieder versenkenden Substanz gesetzt wird. Absolut erreichbar ist der Zweck, zu welchem ein persönliches Wesen da ist und der das Problem seines Lebens bildet, in Beziehung auf den Grundtypus seines Strebens, welcher, wenn der Geist einmal auf das wahrhaft Göttliche und Gute sich richtet und in ihm sich selbst begreift, dann auch fortan beharrt und sich gleich bleibt. Unerreichbar aber bleibt der Zweck in Beziehung auf die Bethätigung jenes Grundtypus der Persönlichkeit in den einzelnen Handlungen; denn indem jener allgemeine Typus durch die besonderen Richtungen, Fertigkeiten und Tugenden hindurch, in die er sich zerlegen läßt, zur einzelnen Bethätigung gelangt, trifft er auf das Gebiet des Momentanen, stets Wechselnden und unendlich Mannichfaltigen. Nie kann eine einzelne That als absolute Darstellung des Zweckbegriffs gedacht werden; dieser ist etwas Unendliches, Allgemeines, jene etwas Endliches, Einzelnes, und darum strebt Ich nothwendig über jede Handlung wieder hinaus. Und dieß letztere Moment ist das Wahre, was der negativen Auffassung des Zweckbegriffs zu Grunde liegt. Allein wie die einzelnen Handlungen einer wahrhaft gebildeten Persönlichkeit Folgen ihrer sittlichen Grundrichtung sind, so wirken sie umgekehrt wieder belebend und befestigend auf die letztere zurück und dauern daher in dem innersten Lebensgeiste einer Persönlichkeit nach ihrem wahren Gehalte ewig fort, und eine solche Wirksamkeit, die

nicht Tod, sondern das höchste, ewige Leben selbst ist, nennen wir die Realisirung des Zweckbegriffs. Diese letztere Seite ist es, was die negative Ansicht übersieht, indem sie nur das beständige Hinausgehen des Allgemeinen über das Einzelne, nicht aber zugleich die Reflexion des letzteren in das erstere, die immer größere Concentration des inneren allgemeinen und sittlichen Lebenstypus durch seine Bethätigung selbst, die Vertiefung und Befestigung der einmal für immer gewordenen idealen Lebensrichtung in und durch das Handeln kennt.

Hat nun so der Zweckbegriff seine Realität in Beziehung auf das Resultat der Weltentwicklung, so muß ihm dieselbe auch in Hinsicht auf das Princip derselben zukommen; die erstere ist undenkbar ohne die zweite; die principielle Realität des Zweckbegriffs ist die Voraussetzung der resultativen Wahrheit desselben, und diese selbst erhält nicht nur ihre letzte Begründung, sondern auch ihre wahre Bestimmung, ihr volles Licht erst, wenn wir sie in ihrer Beziehung auf den principiellen Weltzweck betrachten. Jedoch diese Untersuchung müssen wir auf den späteren Abschnitt, welcher das metaphysisch theologische Argument zu seinem Gegenstande hat, aufschieben.

Es ist noch ein anderer Einwand, den wir hier berücksichtigen müssen. Die Lehre von der Unsterblichkeit, hat schon Spinoza*) bemerkt, ist nichts als eine in der Natur der Vorstellung gegründete Verwechslung der Ewigkeit des Geistes mit seiner unendlichen Fortdauer in der Zeit. Diesen Einwand hat man, seitdem die Spinoza'sche Weise des Philosophirens erneuert worden ist, unzählige Male schon in den verschiedenartigsten Wendungen wiederholt. Was wir hierauf erwiedern, ist einfach dieß, daß eine Verwechslung jener beiden Begriffe der Ewigkeit und der unendlichen Dauer allerdings bei solchen vielfach sich finden möge, welche an eine Unsterblichkeit glauben, daß aber jene Verwechslung nicht nothwendig mit diesem Glauben verbunden, vielmehr umgekehrt nur bei

*) Eth. V, Prop. 34. Schol. Prop. 27. I, def. 8.

diesem Glauben das wahre Verhältniß von Ewigkeit und Zeit denkbar sei. Wir haben schon in der Einleitung diese beiden Begriffe erwähnt, müssen aber hier noch genauer auf sie eingehen. Das Ewige nämlich ist nichts anderes, als das wahre Sein oder Wesen der Dinge, dasjenige, wodurch sie dem Wechsel entnommen sind, also worin sie die Kraft haben, statt in das Anderssein fortgerissen zu werden, vielmehr sich selbst gleich zu bleiben. Dieß Ewige ist etwas durchaus Qualitatives, durch kein Quantum, also auch nicht durch eine Zeitgröße Erklärbares. Allein es ist zugleich dasjenige, was allem Wechsel zu Grunde liegt und woraus dieser selbst hervorgeht. Die reine Identität oder Sichselbstgleichheit ist, indem sie sich auf sich selbst bezieht, Grund der Selbstunterscheidung*). Da nun eine solche Selbstunterscheidung ein Werden und die Zeit die Form des Werdens ist, so hat das Ewige die Zeit an sich und ist Grund derselben. Nicht allein aber dieß, sondern das Ewige muß, wie Grund der Zeit, so auch Reflexion aus dieser in sich zurück sein, und hier erst entsteht uns der volle Begriff des Ewigen und seines Verhältnisses zur Zeit. Nämlich dasjenige Sichselbstgleiche, welches, nachdem es sich in den Wechsel begeben, das Wechselnde nicht ebenso in sich reflektirt und alle Zeitlichkeit sammt der Thätigkeit nicht in sich selbst vertieft und so sich immer mehr als die ideelle Potenz der Zeit verwirklicht, kann nicht als ein Ewiges im vollen Sinne des Wortes bezeichnet werden; seine Ewigkeit zeigt es in der Zeitlichkeit nur, indem es diese wieder negirt und in sich geht, aber nicht um jene in seine Tiefen zu reflektiren, sondern nur, um sofort wieder in die Zeit auszulaufen. Dieses Ewige ist daher nur der beständige Wechsel selbst; das Ewige ist hierin nur die Beständigkeit des Wechsels; ein solches Ewige ist aber nur ein Scheinbild des wahren Ewigen, wie schon Platon es treffend bezeichnet hat, weil es nicht die ideale Macht

*) Ueber das Wie dieser Differenzirung, das bis jetzt noch so wenig erkannt ist, s. meine spek. Idee Gottes §. 7 u. ff.

der Zeit ist. Also ist wahrhaft ewig nur, was den Wechsel in sich zurückzunehmen oder das Mannichfaltige der zeitlichen Thätigkeit und Zustände nach ihrem wahren Wesen in sich aufzubewahren und sich selbst darin zu vertiefen vermag. Ist nun aber dieß der Begriff des Ewigen in seinem Verhältniß zum Zeitlichen, so folgt gerade aus ihm die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit des Geistes. Denn ohne diese haben wir nur jenes Scheinbild des Ewigen, den bloßen Wechsel des Setzens des Zeitlichen und Aufhebens desselben, worin zwar ein Ewiges sich zu erkennen giebt, aber nur in seiner niedersten Form, da es hierin der Zeit noch nicht mächtig geworden, vielmehr erst im Kampfe mit dem Zeitlichen begriffen ist, in einem Kampfe, in welchem, da beide erst an Kraft sich gleich sind, beide nur beständig sich ablösen und osciliren. Ohne die Unsterblichkeit haben wir aber nicht dasjenige Ewige, worin dieser Widerspruch sich löst, wir haben nicht das wahrhaft Ewige, das nicht allein Grund des Zeitlichen ist, sondern auch reflexive sich zu ihm verhält und immer tiefer, immer allseitiger das Zeitliche in sich, in sein Inneres, das im Geiste als Selbstbewußtsein und Gemüth sich verwirklicht, zurückzubilden vermag. Daß ein solches Ewiges sei, verlangt daher schlechterdings der ganz abstrakte Begriff des Ewigen und der Zeit*). Das Ewige als Grund und Wesenheit der Zeit muß sich auch als ihre Potenz bethätigen; die Ewigkeit ist nicht blos das Sein, sondern das Sein dessen, was etwas gewesen ist, das τὸ τί ἦν εἶναι, wie Aristoteles sich ausdrückt, sie ist Anfang und Ende des Zeitlichen, sie kommt daher nur da wahrhaft zur Existenz mitten in der Zeit, wo eine Wesenheit in die Tiefe ihres Centrums alle die zeitlichen, wechselnden Formen, in denen sie sich bewegt, nach ihrem wahren Gehalt

*) Auch hier also erhellt, daß schon ganz abstrakte Begriffe zu dem konkreten Resultate führen müssen, das wir bezwecken. Es ist klar und durchaus nothwendig, daß die allerletzten, die allerreinsten Begriffe hinübergreifen in die äußersten Gränzen der Peripherie des Seins, daß daher jene scharf erkennen und die letzteren wahrhaft begreifen eins und dasselbe sei.

in sich zu reflektiren vermag und darin die wahre Idealität des blos zeitlichen Seins geworden ist. Von hier aus wird man, weit entfernt zu glauben, daß der Unsterblichkeitsglaube nothwendig auf einer Verwechslung der Ewigkeit mit unendlicher Zeitdauer beruhe, das gerade Gegentheil als das Wahre erkennen. So könnte ein Granit unendlich lange dauern, wir würden ihm darum kein ewiges Leben zuschreiben; denn die Kraft der Reflexion hat er nicht. Diese, also konkreter ausgedrückt, der Geist, der sich mit sich und mit dem Ganzen eins weiß, die Tiefe des Gemüthes, welche in Allem das Reine will und dieses mit seiner sinnigen Liebe umfaßt, ist das Ewige, und die unendliche Dauer eines solchen Lebens ist nur der Ausdruck, das Schema jener inneren Ewigkeit, die in ihrer heiteren, unendlichen Tiefe der immer frische Quell neuer, in die Zeit heraustretender Thätigkeit sein muß. Im Gegentheil — müssen wir den Leugnern der Unsterblichkeit zurufen — sehet zu, daß Ihr nicht jener Verwechslung von Zeit und Ewigkeit Euch schuldig macht; wir müssen dieß wohl befürchten, da Euer Ewiges, weil Ihr alle Individualitäten beständig werden und wieder untergehen lasset, nur jenes Scheinbild des Ewigen, das beständige Werden selbst sein kann. Was ist dieß Anderes, als ein Geständniß, daß Euch der Begriff des Ewigen in dem der Zeit untergegangen ist? Muß also nicht die Prätension, das reine Wesen des Ewigen geltend zu machen und es sowohl von der Zeit zu unterscheiden als auf sie zu beziehen, gegen Euch geltend gemacht und für diejenigen in Anspruch genommen werden, welche den alten Kampf gegen die Verzeitlichung alles Wissens erneuern? Auch das könnet Ihr nicht mehr gegen eine Fassung des Ewigen, dergleichen die unsrige ist, erinnern, daß von ihr aus kein wesentlicher Unterschied zwischen dem jenseitigen und diesseitigen Leben des Menschen sich ergebe, daß, wenn das Ewige also die beseelende Kraft des zeitlosen Wollens ist, dasselbe jetzt schon sich entfalte und für die Annahme einer erst künftigen Realisirung derselben kein Grund mehr vorliege. Daß beide Lebenssphären, die diesseitige

und jenseitige, toto genere verschieden seien, dieß zu behaupten ist gar nicht unser Interesse; wir setzen zwischen ihnen im Wesentlichen nur einen graduellen Unterschied, ein solcher aber ist hinreichend, um die Nothwendigkeit des Jenseits immerhin noch Jedem fühlbar zu machen, welcher in der ächten Selbstbildung begriffen ist. Jedenfalls erhellt, abgesehen von der Modalität der Unsterblichkeit, welche wir einer späteren Untersuchung vorbehalten, die logische Nothwendigkeit derselben aus dem erörterten Begriffe des Ewigen in seinem Verhältnisse zum Zeitlichen, da wir erkannt haben, daß das Ewige nicht zu einer seinem Begriffe adäquaten Existenz gelange, wenn es nur als die in's Unendliche fortlaufende Linie des reinen Wechsels alles Zeitlichen existirt.

Kann man aber nun nicht vom Begriffe des Ewigen aus gegen unsere Lehre argumentiren, führt vielmehr die Idee des Ewigen, scharf gefaßt, zur Unsterblichkeit als einer Existenz, in welcher das Ewige die vollendete Wesenheit des Zeitlichen wird; so hat man die Lehre von einer Unsterblichkeit des Geistes dadurch umzustürzen versucht, daß man insbesondere vom Begriffe des Zeitlichen ausging und in ihm ein Moment zu entdecken glaubte, welches schlechthin der Unsterblichkeit widerstreiten soll. Zeitlich, sagt man nämlich, ist, was entsteht und vergeht, und, was entstanden ist, muß auch wieder vergehen. Ist daher die Individualität zeitlich und ist sie einmal entstanden, so muß sie auch wieder vergehen. Würde sie blos entstehen, ohne wieder zu vergehen, so hätte sie blos nach einer Seite hin, nach rückwärts zu, eine Schranke. Allein eine einseitige, eingliedrige Endlichkeit ist im Reiche der Wirklichkeit nicht anzutreffen. Ein Wesen mit Anfang ohne Ende ist ein eben so ungereimter Gedanke, als ein Ding, das ein Ende, aber keinen Anfang hat*).

---

*) So Blasche: Philosophische Unsterblichkeitslehre §. 16, welchem Strauß in s. Glaubenslehre II, S. 736 beistimmt.

Der Hauptgrundsatz, der in diesen Behauptungen aufgestellt wird und dessen verschiedene Wendungen letztere sind, ist der alte: Was in der Zeit entsteht, muß auch in der Zeit vergehen. Dieser Grundsatz ist ein schon oft ausgesprochener, er hat eine ontologische Allgemeingiltigkeit, die, wenn sie wirklich Statt hätte, unser Dogma gänzlich aufheben und alle weiteren nachfolgenden Diskussionen psychologischer, moralischer und religiöser Art über dasselbe völlig überflüssig machen würde. Es ist daher durchaus nothwendig, daß wir die Wahrheit desselben genau erörtern. Vor Allem nun bemerken wir, daß man sich hüten müsse, solche lange Zeit allgemein recipirten, zu Axiomen gewordenen Lehrsätze darum, weil sie eine solche durch ein gewisses Alter sanktionirte Autorität besitzen, für wahr zu halten. Ich erinnere nur daran, welch' allgemeine Giltigkeit die ersten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten Jahrtausende hindurch hatten und wie sie dennoch von der neueren Philosophie sind in Anspruch genommen worden und zwar mit einem solchen Erfolge, daß ihre Falschheit jetzt ebenso zu einem allgemeinen Vorurtheile geworden ist, wie dieß früher ihre Wahrheit war, einem Erfolge, welcher jeden in Erstaunen setzen muß, der nicht bedenkt, wie groß zu jeder Zeit die Masse der Halbphilosophen ist, die blos nach-, nicht selbst-denken.

Dürfte diese einzige Bemerkung genügen, um uns wenigstens den Boden für ein freies Urtheil anzubahnen, so müssen wir derselben sogleich eine neue Anklage hinzufügen. Nämlich die, daß man doch billiger Weise für so allgemeine Behauptungen, dergleichen die angeführten und insbesondere der in Rede stehende Grundsatz sind, auch einen Beweis erwarten dürfte, an einen solchen aber nicht einmal gedacht wird. Denn daß „im Reiche der Wirklichkeit eine einseitige, eingliedrige Endlichkeit nicht anzutreffen sei," kann doch nicht im Ernste als Beweis gegen unser Dogma gelten wollen. Versteht man unter jenem Reiche der Wirklichkeit die Gesammtheit alles Seins, so fragt es sich ja erst, ob es in ihr auch eine einseitige

Endlichkeit gebe, und von ihr, dieser Gesammtheit alles Wirklichen, kann doch wahrhaftig Niemand unter uns behaupten, daß in ihr keine solche Endlichkeit anzutreffen sei, da noch keiner sie empirisch durchgängig kennen gelernt hat, um Alles sagen zu können, was man in ihr antreffe, was nicht, folglich über das, was von der gesammten Wirklichkeit zu sagen ist, unter uns höchstens etwas durch logische Gründe, nicht aber durch Anschauung ausgemacht werden kann. Versteht man unter dem Reiche der Wirklichkeit dasjenige Gebiet, welches wir empirisch kennen, wie der Ausdruck „antreffen" hierauf hinweist, so ist einmal auffallend, daß für einen Satz von so universeller Bedeutung, wie der in Rede stehende Grundsatz ist, für einen Satz, der etwas und zwar jenes Negative der allgemeinen Vernichtung über alles Zeitliche im Himmel und auf Erden aussagt, Das als Instanz angeführt wird, was wir vermöge jenes unseres, so beschränkten Gesichtskreises empirischer Weise wissen; noch auffallender ist dieß, wenn es sich um eine Lehre handelt, welche ausdrücklich über jenen unseren Gesichtskreis hinausgehen will, also das, was innerhalb desselben geschieht, so weit als es hier verläuft, nicht als Norm der Idee selbst gelten lassen kann.

Oder sollte als ein solcher Beweis die Analogie zwischen Zeit und Raum gelten, auf welche Blasche sich beruft? Nun so bedenke man, daß die Vertheidiger der Unsterblichkeit die Seele ebenso als frei vom Raume setzen, wie von der Zeit, daß sie ja, anerkennend die Harmonie zwischen den Gesetzen des Raumes und der Zeit, welche Blasche verlangt, aus der gleichen Zeit- und Raumlosigkeit, welche dem Wesen des Geistes zukommt, seine Ewigkeit folgern! Können empirische Instanzen oder Analogien nicht als allgemeine Beweisgründe gelten und sollte man doch für allgemeine Grundsätze, wie der in Rede stehende ist, auch allgemeine Beweisgründe beibringen, und unterläßt man demungeachtet dieselben, so könnten wir zwar nach den Gesetzen eines wissenschaftlichen Streits einen solchen Grundsatz auf sich beruhen lassen. Da es uns jedoch nicht um

das formale Recht, sondern um die Wahrheit zu thun ist, so wollen wir die denkbaren Beweisgründe für jenen Grundsatz ermitteln und untersuchen, und diese sind nach unserer Ansicht doppelter Art. Entweder geht man davon aus, daß Alles in der Zeit Entstehende auch seinem *Wesen* nach endlich und beschränkt sei, daß also auch die Persönlichkeit das Gepräge der Zeit und der Verhältnisse, in denen sie lebte, an sich tragen und mit diesen selbst verschwinden müsse, oder aber man erkennt ein Ewiges auch im Individuellen zwar an, behauptet aber die *Verbindung* beider darum, weil sie in der Zeit Statt finde, auch als eine auflösliche. Die Antwort auf diese Beweisgründe wäre aber einfach. Was den ersteren betrifft, so heißt es wahrlich das Wesen des Geistes gänzlich mißkennen, wenn man dieses als ein lediglich beschränktes bezeichnet und nicht darin auch ein Ewiges und Unendliches ahnt, vermöge dessen der Geist immer wieder über das blos Zeitliche seines Bewußtseins hinausstrebt. Daß aber beide Momente im Geiste in einer löslichen, also zufälligen Verbindung sich befinden, ist ebenso irrig, da schon der einfache Begriff des Selbstbewußtseins eine völlige, wesentliche Identität des Allgemeinen oder Ewigen und Einzelnen in sich schließt.

Allein nicht nur läßt sich kein haltbarer Beweisgrund für jenen Satz anführen, sondern es zeigt sich, wenn wir auch nur das uns erforschbare Wirkliche, auf welches man sich als eine Instanz beruft, genauer betrachten, dabei jedoch in seine innern Tiefen hinabzusteigen versuchen, vielmehr schon hienieden das Gegentheil desselben. Wäre nämlich jener Satz wahr, so *müßte nothwendig Alles, was zeitlich entstanden ist, insoweit als es entstanden ist, auch wieder vergehen.* Daraus würde aber unmittelbar folgen, daß es keinen Fortschritt, keine Fortentwicklung gebe, daß vielmehr Alles bei seinem Anfange stehen bleibe oder ganz nur in jenen seinen nackten Anfang zurückkehre, ohne daß etwas Anderes herauskommen und sich erhalten könnte, als was und wie es war, ehe es in die zeitliche Existenz trat. Dann aber wäre jener

von der neuesten Philosophie mit einer so richtigen Ahnung des Wahren aufgestellte Begriff des Resultats als eines realisirten, erfüllten Anfangs gänzlich irrig. Dieser Begriff vom Resultate ist nur möglich, wenn jener Grundsatz falsch ist, und umgekehrt. Etwas entsteht in der Zeit, dieß heißt wohl auch nach der Ansicht derjenigen, welche jenen Grundsatz vertheidigen, s. v. a. es tritt aus dem latenten Zustande in die Wirklichkeit, aus dem potenziellen in den der Thätigkeit heraus. Innerhalb des geistigen Lebens aber ist die Thätigkeit oder Wirklichkeit Bewußtsein und Wille. Diese also müßten, so weit als sie vorgeschritten sind, immer wieder zurückschreiten, während wir in dem Verlaufe der Geschichte vielmehr sehen, wie sie, einzelne Rückschritte, die jedoch nur Ansätze zu neuen Bildungen sind, abgerechnet, im Ganzen immer weiter fortschreitet und damit auch Bewußtsein und Wille durch Vertiefung des früher Durchlebten in sich immer reicher und freier werden. Hier sind zeitlich entstandene Bildungen, welche darum nicht untergehen, sondern vielmehr, einmal geworden, ewig im Geiste fortleben, wahrhaft einseitige, eingliedrige Endlichkeiten, wie man sie von denen verlangt, welche jenen Grundsatz nicht anerkennen. Man kann dagegen nicht sagen, im Geiste daure nur fort, was da ewig sei, das Andere aber, das Zeitliche, verschwinde auch für sein Bewußtsein und Wollen. Es dauert allerdings im Geiste nicht Alles, was da war und wie es war, ewig fort, aber das, was fortdauert, ist darum doch nicht das farblose Seiende, sondern ein aus dem Vermögen zur Wirklichkeit Herausgearbeitetes, also zeitlich Entstandenes. Jene Ideale, welche die Griechen, als die Zeit für ihr Bewußtwerden gekommen war, in die Anschauung erhoben, sind, obwohl also in der Zeit geworden, doch seitdem in ewig jugendlicher Frische dem Geiste gegenwärtig und beseelen sein höheres Bewußtsein und Wollen. Ueberhaupt alle Ideen eines Volkes, alle seine Anschauungen, seine sittlichen und politischen Zustände, noch mehr seine Wissenschaft sind zeitlich entstanden; es war eine Zeit, wo sie noch nicht

waren, und eine andere, in der sie aus dem Vermögen heraus zur Wirklichkeit erhoben wurden, und dennoch leben sie alle ein ewiges Leben im Geiste der Menschheit und bilden, nachdem sie einmal geworden, von nun an ewige Momente des allgemeinen Bildungsprocesses. Man wende auch nicht ein, daß diese ewigen Potenzen nur Allgemeinheiten seien und nichts beweisen für die Fortdauer von Persönlichkeiten! Genug, wir haben doch, was Ihr wolltet, ewige Potenzen, die doch zeitlich entstanden sind, und wir haben genug, um Euren Grundsatz zu stürzen. Allein es ist in Wahrheit nicht einmal in unserer dermaligen Entwicklung das abgezogene Allgemeine, was im Geiste fortlebt, sondern ebenso sehr das Individuelle. Die Persönlichkeit nach dem geistigen Bilde, dem Typus, den sie im Bewußtsein zurückgelassen hat, nicht aber das trockene Gesetz, das sie als Lebensregel aufstellte und erfüllte, ist es, was fort und fort persönliches Leben entzündet und erhöht. Hier also schon offenbart, so weit dieß innerhalb der tellurischen Geschichte möglich ist, die Persönlichkeit ihre Unsterblichkeit. Sie ist es, die, obwohl geworden, doch gleichsam unzerstörbar sich einprägt der allgemeinen Wesenheit, und, indem sie, so lange sie in der Zeit existirte, das Unendliche wahrhaft innerlich durch ihre Selbstthat fortbildete, hierdurch die weltgeschichtliche Bedeutung errungen hat, daß das Leben der Nachwelt im Unendlichen nur durch die Erinnerung an sie vermittelt ist; und doch ist es diese Individualität, diese Persönlichkeit, die man auf's bestimmteste als eine in der Zeit gewordene bezeichnen muß. Also innerhalb des Geisterreiches schüttelt das Ewige die Zweige, die zeitlich an seinem Lebensbaume entstehen, nicht eben so wieder ab, um ganz nur dasselbe einförmige Leben immer auf's neue wieder zu beginnen, sondern es verwächst jetzt schon mit ihnen zu einem fortan unabtrennbaren Gewächse, — wir wissen es längst, warum? — weil, was auch unsere Gegner sonst wohl anerkennen, gerade aber da, wo man am wenigsten es vermuthen sollte, wieder vergessen, — weil der Geist reflexive wirkt. Aber wie wird

es sein, wenn, was man ja neuerdings ganz allgemein annimmt, diese ganze Erde mit ihren Bildungen aufhören wird zu sein? Wird dann nicht der Geist mit allen seinen Wirkungen, so weit sie innerhalb des Erdenlebens sich entfalteten, mit der Mutter Erde gänzlich verschwinden, und dann wenigstens das große Gesetz, daß alles, was zeitlich entstanden, als solches auch wieder untergehen müsse, seine absolute Macht offenbaren? Wäre dem auch so, so würde sich in dem Jahrtausende langen Fortwirken geistiger Persönlichkeiten gezeigt haben, daß die Zeit nicht das Maaß alles dessen sei, was in ihr zur Existenz gelangt. Allein eben weil dieß ist, weil innerhalb des geistigen Seins die Zeit nicht als Princip, sondern als Medium sich jetzt schon offenbart und doch hier Analogieschlüsse angewendet werden sollen; so dürfen wir eher schließen, daß das geistige Gesammtergebniß des Erdprocesses irgend wie in die ferneren kosmischen Evolutionen eingreifen, als daß es gänzlich wieder in sein Nichts verschwinden werde. Das Letztere annehmen hieße ja nur das Gesetz des Naturlebens zum Maaßstabe für das geistige erheben. Nur in jenem sehen wir immer wieder dasselbe verschwinden und in unwesentlichen Modifikationen wiederkehren; nur in ihm ist kein Fortschritt, also auch keine Ueberwindung der Zeit; nur in ihm ist daher absolut das Gesetz des Kronos herrschend, daß alle Geburten wieder verschlungen werden von dem Erzeuger, während nach einem sinnvollen Mythus der Gott des Geistes Kronos besiegt und in die untere Tiefe verbannt. Ist es also nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn man das, was blos in dem niederen, specifisch von dem Geistesleben verschiedenen Natursein gilt, auch auf jenes übertragen, nach ihm die Evolutionen des Geistes bemessen und endlich, beide so heterogene Potenzen in Eines vermischend und das Höhere dem ungleich Niedrigeren koordinirend, das Gesetz des letzteren zum Weltgesetz deklariren wollte? Das genüge aber, um uns zu warnen vor einer Halbheit des Gedankens und einer oberflächlichen, das Allgemeine aus einer blossen Besonderheit folgernden Abstraktion,

die überall, am meisten jedoch in der Philosophie verpönt sein sollte. Der realistische Pantheismus, wie ihn die Eleaten und Spinoza konsequent aufgestellt haben, handelt nur folgerichtig, also in seinem wissenschaftlichen Rechte, wenn er das Gesetz der Zeit schlechthin auch auf den Geist anwendet; denn ihm ist der Geist eben so ein Ding, wie das Naturwesen, und das Göttliche ist ihm nicht der Geist, sondern das Sein, das gegen Geist und Natur gleich indifferent ist. Der Idealismus dagegen, welcher das Absolute in den Geist setzt und den absoluten Geist ausdrücklich als die alle ihre vorangehenden Bildungen in sich aufbewahrende Idealität, darin auf's entschiedendste als die Macht der Zeit bezeichnet, ist völlig inkonsequent, wenn er dann wieder in anderen Lehren die Herrschaft dieser Zeit und ihres Gesetzes über den Geist proklamirt; er ist mit Einem Worte in so lange eine Halbheit, als er noch Pantheismus ist. In Wahrheit bildet daher unsere dermalige Philosophie ein unseliges Mittelding zwischen zwei völlig entgegengesetzten Richtungen des Wissens; sie muß entweder zurück zum Naturalismus oder vorwärts zur ächten Wissenschaft, und nur so lange man über dieses eigenthümliche Wesen des modernen Idealismus noch in einer naiven Unklarheit befangen bleibt, die wohl dem ersten Urheber des Systems, nimmermehr aber seinen Jüngern nachzusehen ist, kann man fort und fort zu gleicher Zeit die Idealität des Geistes und seine Dienstbarkeit unter ein oberflächlich abstrahirtes Naturgesetz behaupten.

Die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart

in ihrem Verhältnisse

zu

den kirchlichen Bewegungen der Zeit.

1. Fundamente einer christlichen Philosophie. Abdruck des ersten Buchs meiner Philosophie des Rechts von Friedrich Julius Stahl, der Philosophie und der Rechte Dr., ordentl. Professor der Rechte an der Universität zu Berlin. Heidelberg, akadem. Verlagsh. v. J. C. B. Mohr. 1846.

2. Ludwig Feuerbachs sämmtl. Werke. 1r Bd., enthaltend Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Leipzig, bei Otto Wigand. 1846.

3. Nachgelassene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorworte von Schelling. Berlin 1846, Verlag von E. H. Schröder.

4. Kritik der Zeitrichtungen. Gegen Feuerbach, Bruno Bauer rc. und gegen Wislicenus rc. für die theure Bibel von Fr. Chrestin. Rostock und Schwerin, Stiller'sche Hofbuchhandlung. 1846.

5. Die pantheistische Tendenz des Christenthums. Zur wissenschaftlichen Beurtheilung der neuesten kirchlichen Bewegungen. Von Richard Morning. Leipzig 1846, Gebauer'sche Buchhandlung.

6. Das Wesen der Religion und sein Ausdruck in dem evangelischen Christenthum. Eine religions-philosophische

Abhandlung von Ernst Reinhold, Professor der Philosophie zu Jena. Jena, bei Fr. Mauke. 1846.

Daß Jeder, welcher irgendwie an der Philosophie sich betheiligt, sich auch der Stellung, welche die Philosophie zu den neuesten Reformbestrebungen auf dem kirchlichen Gebiete einzunehmen hat, bewußt werde, ist um so nothwendiger und naturgemäßer, je größer der Antheil ist, welchen in Wirklichkeit die Philosophie an jenen Reformbestrebungen hat, ja je klarer zu Tage liegt, daß aus der Philosophie vorzugsweise die in jenen Reformbestrebungen sich aussprechende religiöse Aufklärung hervorgegangen ist.

Der Rationalismus, ursprünglich von Spinoza geltend gemacht, ist bekanntlich späterhin in der englischen Philosophie und durch Kant weiter ausgebildet worden und hat endlich durch die neuesten philosophischen Systeme Fichte's und seiner Nachfolger seine Vollendung erreicht, indem er theils eine freie kritische Stellung zur Schrift, welche ihm früher, namentlich zur Zeit der natürlichen Wundererklärungen und der Akkomodationstheorien gänzlich fehlte, theils eine gewisse religiöse Tiefe und Innigkeit, das bessere Erbtheil der pantheistischen Lehren, sich errungen und angeeignet hat. Also von der Philosophie gezeugt, gepflegt und großgezogen, sucht er nun umgestaltend im Leben des Volkes sich geltend zu machen, ja als eine neue Kirche, in welcher die Versöhnung von Wissen und Glauben gefeiert werden soll, sich zu konstituiren. Es hat daher noch keinen größeren Moment in der Weltgeschichte, wenigstens keinen entscheidenderen für die Philosophie gegeben, als derjenige ist, in welchem wir dermalen stehen. Daß die Philosophie selbst die Mutter einer Religion zu werden die Macht besitze, ist eine bis jetzt nicht geschehene, sich erst im gegenwärtigen Augenblicke vorbereitende Thatsache der Geschichte. Hierin liegt der große Unterschied der antiken und der moder-

nen Philosophie. Die antike Philosophie war unfähig, an der Stelle des absterbenden Lebens ein neues zu gestalten. Die moderne Philosophie ist eine lebensschöpferische, divinatorische Macht, und — wir sagen dieß auf's entschiedenste — sie ist berufen, die Mutter eines neuen religiösen Bewußtseins, des höchsten, schlechthin universellen zu werden. Auch die antike Philosophie hat sich in der religiösen Produktivität versucht. Aber indem sie eine sinnlich ästhetische, den Geist unmittelbar im Symbol fixirende Volksreligion vorfand, indem sie zudem aus einem zwar menschlich liebenswürdigen, aber in der Besonderheit seiner Nationalität befestigten Volksgeiste entsprungen war; erhob sie ihre Schwingen nur auf dem Grabe einer alternden, der Erneuerung durch universelle Ideen nicht mehr fähigen Nation, und ihre eigene Emancipation von der positiven, dem Sinnlichen zugewandten Religion konnte umgekehrt nur ein der Wirklichkeit sich abwendender Eingang in die innere Tiefe des Geistes sein. Ascetisch, aber eben deßwegen nicht wahrhaft lebenskräftig war die Religiosität, in welche die hellenische Spekulation auslief, und wo diese wirklich religiös gestaltend zu wirken versuchte, waren es nur Mysterien und geheime Orgien, in denen sie ihre Ideen aussprach. Ganz anders sind die Bedingungen, unter welchen die moderne Philosophie geworden ist und noch lebt. Das germanische Volk ist unter allen das universellste, alle jene universellen Ideen, welche die Philosophie zu erkennen vermag, ist auch dieses Volk fähig, in sein Herz und Blut aufzunehmen, wenn sie nur wirklich Ideen, wirklich Wahrheiten und keine gehaltlosen Abgezogenheiten sind. Die positive Religion, aus welcher und im Gegensatze zu welcher die moderne Philosophie sich gebildet, hat zwei Eigenthümlichkeiten, durch und durch geistig zu sein, und unter ihren ächten Bekennern ein in die innere Tiefe concentrirtes, der Welt entfremdetes Leben zu gründen. Hatte daher die antike Philosophie die ästhetische, also sinnlich geistige Volksreligion zu einer tieferen Geistigkeit zu befreien, ist sie aber ebendeßwegen selbst mehr und mehr dualistisch geworden und zuletzt im Neuplatonismus

in

in die entschiedenste, lebensschwache Ascese ausgelaufen; so hat umgekehrt die moderne Philosophie die natürliche Aufgabe, den Geist aus seiner Entfremdung gegenüber von der Wirklichkeit wieder zum Leben zurückzuführen, und die religiöse Richtung, welche von ihr ausgeht, muß daher eine lebensfrische, im Diesseits das Ewige anschauende, damit aber die ganze unmittelbare Gegenwart nach allen Beziehungen umfassende sein. Der Zeitpunkt, wo die Philosophie zur Religion wird, ist daher gekommen. Das ist die große Bedeutung der Gegenwart, das die unermeßliche Aufgabe der Zeit, deren Anfänge wenigstens sich kund thun, wenn gleich ihre Lösung weit noch nicht gegeben ist, vielmehr nun erst auf's bestimmteste an die Philosophie das Problem sich stellt, in die ganze Tiefe des religiösen Grundgefühls hinabzusteigen, um denkend seine reinen Laute zu vernehmen und sie der Mitwelt zu offenbaren.

Es ist übrigens natürlich, daß nicht Alles, was sich für Philosophie ausgiebt, ja nicht einmal Alles, was wirklich Philosophie ist, darum bestimmt und klar jenes Eine weltgeschichtliche Ziel erkenne. Da wo sich ein schlechthin Neues gestaltet, hat auch das Alte ein Recht, noch einmal, ehe es aus der Wirklichkeit verschwindet, durchdacht und sofort in der denkenden Erinnerung aufbewahrt zu werden. Umgekehrt energische Naturen, deren Einsicht jedoch mit der Willensstärke nicht gleichen Schritt hält, werden in absoluter und schlechthinniger Verwerfung nicht allein des Veralteten, sondern auch des ewig Wahren in ihm die höchste Konsequenz des Wissens erblicken. Zwischen diesen Antipoden werden sich Mittelwesen eigner Art bilden, welche dem Fortschritte sich entgegensetzen und doch vom Geiste desselben selber ergriffen sind, und so grämlich, scheltend einer Zeit gegenübertreten, deren Geisteszug doch sichtbar auch sie berührt hat. Nur ein Theil der Philosophirenden wird es sein, der klar das in der Gestaltung begriffene Neue erkennt und wie er freudig die Morgenröthe begrüßt, mit der es sich ankündigt, so mit aller Thatkraft daran arbeitet, die Nebel zu zerstreuen, welche den vollen Aufgang des Lichtes hemmen;

und doch ist selbst hierdurch nicht ausgeschlossen, daß auch unter ihnen wieder besondere Ansichten und Richtungen sich geltend machen, die uns aber nicht abhalten sollen, das Gemeinsame in ihnen zur Anerkennung zu bringen.

In der angegebenen Reihenfolge werden wir die bezeichneten Richtungen an einzelnen Repräsentanten kennen lernen.

I.

Stahl's Fundamente einer christlichen Philosophie, welche ein besonderer Abdruck der philosophischen Grundlagen seiner Philosophie des Rechts mit einigen Beigaben über Gerechtigkeit und Strafe, Sühne und das Verhältniß von Philosophie und Theologie sind, enthalten einen Versuch, die Philosophie zum Positivismus zurückzuführen. Ihr ausgesprochener Endzweck ist die wissenschaftliche Befestigung der christlichen Weltanschauung; Vorr. VII. Gewiß ist es nun anerkennenswerth, wenn ein Rechtslehrer über die Gränzen seines Gebietes sich erhebt und wenn er seine Disciplin in dem höheren, allgemein philosophischen Zusammenhang alles Wissens zu begreifen sucht; auch sind wirklich einzelne Gedanken des Verf. treffend gegenüber einem in Abgezogenheiten sich fixirenden Wissen. Ob ein Rechtslehrer, zumal ein Solcher von der streng positiven Richtung des Verf., diejenige intellektuelle Freiheit und philosophische Durchbildung besitze, welche die Versöhnung der höchsten Gegensätze des Wissens erfordert, schien uns von Anfang an zweifelhaft und unser Zweifel ist uns durch die vorliegende Schrift nicht benommen worden. Der Verf. geht S. VII. der Vorr. von der Annahme aus, daß alles Wissen auf Glauben beruhe, und die Wissenschaft den letzteren nur möglich, nie entbehrlich machen könne. Wir können uns dieß gefallen lassen, müssen aber desto bestimmter darauf dringen, daß jener Glaube nicht selbst ein historischer, welcher keineswegs eins und gleich ewig mit dem Wesen des Menschen ist, sondern nur das reine, religiöse Grundgefühl sein könne.

Der Verf. aber nimmt den christlichen Glauben als identisch mit der Urthatsache des Gemüths, und dann erhellt freilich, daß die Philosophie nur die Wahl habe, entweder vernunftlos zu sein oder sich in Uebereinstimmung mit demselben zu setzen; allein die Philosophie kann diese Zumuthung sich nicht gefallen lassen, und dieß aus dem einfachen Grunde, weil das Christenthum nur eine Erscheinungsweise des Glaubens, nicht dieser selbst oder er in seinem reinen, allgemeinen und ursprünglichen Wesen selbst ist. Stahl hat den ungeheuren Anachronismus wohl gefühlt, den er mit jener Forderung an die in ihrer Autonomie längst erstarkte Wissenschaft stellt, und aus diesem Gefühle ist es wohl zu erklären, wenn er sich denn doch scheut, die Philosophie zur Magd der Theologie herabzuwürdigen und die Offenbarung zur Norm der Philosophie zu erheben. S. 203. Darum glaubt er mit dem Vorschlage auszukommen, daß die Philosophie die Offenbarung zunächst nur als eine Hypothese zu behandeln habe und versuchen solle, ob sich der Offenbarungsinhalt als Schlüssel der Dinge bewähren werde. Gelinge dieses Experiment, so sei die Wahrheit der Offenbarung anerkannt und doch zugleich die Selbständigkeit der Philosophie gerettet. S. 179. 180. Dieß wäre also das große Geheimniß, das uns Stahl erst zu bringen hätte, dieß die von keinem der bisherigen Forscher entdeckte Lösung des Widerstreites von Glauben und Wissen. In der That, man müßte sich wundern über die einfache Manipulation, welche so Großes leistet, wenn nicht vielmehr die Naivität, mit welcher der Herr Verf. einen solchen Vorschlag machen konnte, noch erstaunenswerther wäre. Man soll erst versuchen, ob die Offenbarung den Schlüssel zum Verständniß der Dinge enthalte; als ob die Philosophie nicht längst diesen Versuch gemacht hätte, als ob nicht längst die Behauptung erörtert würde, daß „das Verständniß der Dinge", und die Lehre einer übernatürlichen Geburt Christi, die Wunder und dergl. im Widerstreite stehen. Und blos das soll die Bewahrheitung der Offenbarung sein, wenn ihr Glaubensinhalt den Schlüssel zum Verständniß „der Dinge" enthalte.

Als ob nicht vielmehr vor Allem die innere Wahrheit jenes Glaubensinhaltes zu prüfen wäre und längst geprüft würde, und als ob nicht die Annahme Stahl's, jener Glaubensinhalt sei wahr, wenn nur damit Anderes, als er selbst, nähmlich „die Dinge" d. h. die wirkliche Welt verstanden werde, und in diesem Falle müsse er selbst per Bausch und Bogen angenommen werden, selbst die ungeheuerste Voraussetzung für die Philosophie enthielte! In der That jedoch wäre selbst, wenn jenes Experiment günstig ausfiele, damit nicht einmal den Ansprüchen der Offenbarung ein Genüge geleistet, und die gerühmte, in Aussicht gestellte Versöhnung der beiderseitigen Forderungen würde schwerlich von der Offenbarung gutgeheißen; denn diese kann sich, so lange sie Offenbarung sein will, nicht dazu hergeben, sich, wenn auch nur einstweilen, zu einer bloßen Hypothese machen zu lassen, indem sie als Offenbarung für sich schlechthin Glauben verlangen muß und dem Wissen nur den Werth einer Analyse dieses Glaubens zugestehen kann.

Wie wir schon bemerkt haben, so sind die Einwendungen Stahl's gegen die Abstraktionen des Pantheismus nicht selten gut, obwohl bekannt; so die, daß er das Werden nicht zu erklären vermöge, daß er das All in seiner Einheit (ohngeachtet er Alleinheitslehre sein will) nicht begreiflich mache, indem der substanzielle Pantheismus die Welt nur als Inbegriff der Affektionen der Substanz setze und der ideale Pantheismus nicht das sich bewegende Eins, sondern nur den Proceß der Bewegung, also einen bloßen Allgemeinbegriff als das Ganze begreife. S. 5. 6. Interessant ist hierbei auch die, von Feuerbach gänzlich mißverstandene Art und Weise, wie der Verf. die schöpferische Freiheit Gottes sich denkt. „Die unwandelbare Treue Gottes gegen sich selbst und in Folge dessen die Unwandelbarkeit der Ideen, die er seinem Wesen entsprechend in der Schöpfung gesetzt hat, und der Bestimmtheit, die er jedem Geschöpfe gab, ist der Inbegriff des Nothwendigen in der Schöpfung." S. 21. Das Freie in ihr aber ist „die Individualität der schöpferischen That oder die bestimmte

Ideenkonception, die sich in der Schöpfung realisirt." S. 21. Also das Allgemeine, die Welt an sich und die ewigen Gesetze in ihr, wie in den Individuen, wäre das Nothwendige, die Realisirung desselben aber im Einzelnen ist ein unendlich Freies. Ist nun aber dieß der Sinn des Verf., so sagt er viel zu viel, wenn er S. 19. die Wahl Gottes als eine unendliche setzt, weil Gott bei Allem, was er wirkt, von dem Bewußtsein der unendlichen Möglichkeit des Anderen begleitet sei, oder wenn er S. 4. die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt verwirft, weil die Welt nur eine Schöpfung Gottes sei, eine Schöpfung aber von dem Schaffenden aufgegeben und wieder angenommen werden könne.

Damit ist alle und jede Nothwendigkeit in der Schöpfung Gottes aufgehoben; es wird damit gelehrt, daß die Schöpfung schlechterdings nicht aus dem Wesen Gottes folge und alle Freiheit desselben, die doch zu ihrem innersten Grunde die göttliche Vernunft oder seine Weisheit und Liebe haben und insofern frei — nothwendig sein muß, löste sich in lautere Willkühr auf. Ist der Verf. durch diese augenfälligen Inkonsequenzen in eine Lehre gerathen, welche wir nur als einen einseitigen Gegensatz zum Pantheismus bezeichnen können und von welcher aus vielmehr der denkende Geist immer wieder zu dem letzteren sich getrieben sieht; so zeigt er auch noch in einem anderen Punkte, wie wenig er die ächten Ergebnisse der Entwicklung der deutschen Philosophie sich innerlich angeeignet habe und zu einer philosophischen Anschauung gelangt sei, welche die in jener Entwicklung zu Tage gekommenen Gegensätze wahrhaft in sich vereinigte. Schelling's Lehre, wie sie sich in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit ausspricht, gehört demjenigen Wendepunkte der deutschen Spekulation an, in welchem der Pantheismus, ohne das in ihm liegende Wahre aufzugeben, strebte, in den Theismus sich zu erheben. St. gesteht nun zwar Schelling zu, daß wir allerdings für Gott ein reales Sein als Grund seines Selbstbewußtseins postuliren müssen, jener Grund soll aber nur die Allmacht und Liebe

Gottes sein (S. 13.), Formen des göttlichen Wesens, die ja nichts als Weisen seiner Thätigkeit selbst oder vielmehr reine Bestimmungen der göttlichen Subjektivität, nicht Grund derselben sind. Schelling hat sich darin geirrt, daß er diesen Grund als ein dem Geiste von Gott vorangehendes, von ihm unabhängiges, ja ihm widerstrebendes Sein dachte; aber verschieden von ihm muß er nichts desto weniger sein. Eine pure, lautere Persönlichkeit ohne ein solches Reales in ihr, das zugleich von derselben verschieden ist, bleibt in Ewigkeit ein undenkbarer Begriff. Daß wir, indem wir uns also die Persönlichkeit Gottes denken, uns einer ungehörigen Uebertragung der Bedingungen der menschlichen Persönlichkeit auf die Gottes schuldig machen, ist ein völlig unstatthafter Einwand, indem wenigstens unserer Lehre zufolge das Unterscheidende der göttlichen Persönlichkeit immerhin das bleibt, daß das Reale in Gott ihm als Geist nicht der Zeit nach vorangehe, noch in einen Zustand des Widerstreis mit ihm gerathe, wie dieß in der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit der Fall ist, sondern beide in Gott in einer harmonischen Wechselwirkung stehen. Es ist vielmehr gerade die absolute Idee Gottes, welche fordert, ihn wirklich als die lebendige Einheit sowohl des Realen, als des Idealen zu denken; und die Philosophie strebt daher, wenn sie zum Abschlusse eines ihrer Weltalter, also zu einer relativen inneren Vollendung gelangt, mit Nothwendigkeit jener absoluten Idee zu, wie dieß der Neuplatonismus zeigt, welcher Gott als die lebendige Einheit der *οὐσία* und des *νοῦς* begriffen hat.

Unsere Behauptung, daß der Verf. nicht eben auf der Höhe des wissenschaftlichen Bewußtseins der Zeit stehe, rechtfertigt so manche weitere Exposition des Buches. Ich verweise unter A. nur auf die §§. 20 u. ff., welche auseinandersetzen, daß die Vernunft für sich zum Irrthum führe, die Anschauung aber, das adäquate Organ der Wahrheit, eingebüßt worden und demzufolge uns nur noch „ein Rest derselben, ein dunkles nebelhaftes Bild von Gott" geblieben sei u. dergl. Am meisten

strengt sich aber der Verf. an, zu beweisen, daß Christus, d. h. nicht etwa ein sündloser Mensch, sondern Gott selbst, an unserer Statt die Sünde gebüßt, folglich ohne seine Sühne die Menschheit sammt und sonders ewig verloren wäre (S. 163). Die Belege hiefür aus den antiken Tragödien, die der Verf. S. 157 anführt, beweisen natürlich nur die substanzielle Anschauungsweise des Alterthums, nicht aber die Wahrheit derselben, und die Geschichtlichkeit der anderen dort erwähnten Momente, z. B. daß Ludwig XVI. nur die Sünden seiner Vorfahren, nicht auch seine eigenen gesühnt habe, mag der Verf. verantworten. Die Frage, ob, wenn Christus nur für Andere gebüßt, er nicht unter dem Gesetze gestanden, sein Werk also ein opus supererogationis gewesen sei, läßt sich nicht durch die Bemerkung zurückweisen, daß sein Wandel nicht für sich stellvertretend gewesen sei, sondern nur sein gesammtes Sühnopfer. S. 168. Denn in diesem Falle war sein Wandel immerhin stellvertretend, folglich ein opus supererogationis in Beziehung auf Christus; und hierin eben zeigt sich die moralische Bodenlosigkeit jener Lehre. Auch den Vorwurf des Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Liebe weist der Verf. von seiner Lehre nur ungenügend zurück. Ist, wie derselbe S. 164 sagt, die Gerechtigkeit nichts anderes als die unverbrüchliche Erhaltung des Gesetzes, dessen Inhalt die Liebe ist; so kann auch die göttliche Liebe nur auf diejenigen sich erstrecken, welche, so viel sie vermögen, das Gesetz zu erfüllen sich bestreben, und ein ihre Stelle vertretender Gehorsam ist dann undenkbar. Strafe und Sühne, wie letztere Christus übernommen habe, sollen sich darin unterscheiden, daß bei jener das dem Heiligen Widerstrebende vernichtet, bei dieser in das Heilige selbst gewandelt werde. S. 160. Allein Christi Wille braucht nicht erst in das Heilige gewandelt zu werden, da er nach der Voraussetzung ihm auch nicht widerstrebt. Soll aber dieser Wille der der Menschen sein, welche versöhnt werden, so ist nicht die objektive Versöhnung als solche die innerliche Einigung desselben mit dem Heiligen, sondern nur ihre moralische Aenderung. In der

That, wenn der Verf. sagt, daß nicht der Tod Christi an sich, sondern sein Gehorsam bis zum Tode die sühnende Macht sei, S. 161, daß ebendeßwegen sein Tod auch kein Aequivalent der Strafe sei, daß jener Gehorsam ein unendliches Aequivalent zur Bewährung der göttlichen Heiligkeit darbiete, S. 166, und daß der Glaube rechtfertige, weil er eine Tugend, ein sittlicher Akt sei, S. 171 und 172; so erhellt zur Genüge, wie er inkonsequenter Weise doch in die von ihm perhorrescirte und mit den ungerechtesten Vorwürfen*) beladene rationalistisch moralische Auffassung des Todes Jesu hineingeräth.

II.

Den schroffsten Gegensatz zu dem christlichen Dogmatismus und philosophischen Positivismus bildet Ludwig Feuerbach, von dessen sämmtlichen Werken nun der erste Band vorliegt. Er enthält neben einigen Kritiken und Antikritiken meist nur Wiederholungen Eines und desselben Grundgedankens theils in der Form von Erläuterungen der Schrift: das Wesen des Christenthums, so klar diese an sich schon ist, theils unter Beziehung auf einzelne Aussprüche ausgezeichneter Theologen. Daß Feuerbach sowohl in philosophischer Beziehung überhaupt, als insbesondere hinsichtlich der Religionsphilosophie eine wesentliche Wahrheit geltend gemacht habe, ist unverkennbar. Was er überall als Princip seines Philosophirens hervorhebt, ist nicht das allgemeine Denken, noch ein abgezogenes Gedankenwesen, sondern die Individualität, nicht die Identität, sondern der Unterschied, und in dieser Beziehung immer mehr zum Selbstverständnisse gelangt zu sein, darein setzt er die innere Entwicklung seines Philosophirens, wie sie sich in seinen verschiedenen Schriften ausspreche (Vorr. VIII—XI). Je be-

*) Zu diesen gehört namentlich der, daß der Rationalismus in Gott nur Liebe statuire und ebenso im Menschen nur Gottesliebe ohne Gottesfurcht wolle. S. 165.

stimmter F. sich hierin seines Princips bewußt wird, desto mehr sind wir im Stande, ihn einmal wahrhaft zu würdigen, und dieß thun wir, indem wir erklären, daß wir mit seinem Grundgedanken wesentlich einverstanden sind. Das allgemeine Denken oder ein allgemeines Gedankenwesen kann nicht Princip der Philosophie sein; denn es ist nicht für sich, ist keine Substanz; nur das Individuelle ist etwas Wirkliches, alles Allgemeine ist aber nur an ihm, an dem Individuellen. Noch weniger ist das rein Allgemeine, blos Gedachte etwas, dem ich mich hingeben, dem ich meine Individualität zu opfern vermöchte. Die Individualität hat eine höhere Wahrheit, als jede bloße Allgemeinheit. Höher, als das bloße, todte Sein ist schon das Lebendige, und höher, als das Lebendige, ist das Beseelte und das Höchste unter Allem ist der Geist, weil dieser das allein vollendet Fürsichseiende, die allein wahre Individualität ist. Wie kann man an diesen die Zumuthung stellen, in dem bloßen Allgemeinen, demjenigen, was blos ist, ohne für sich zu sein, dem blos Seienden eine Macht über sich, ein Göttlicheres, als er selbst ist, dem er sich zu weihen, dem er sich zu opfern hätte, anzuerkennen und zu verehren? F. hebt überall mit Recht hervor, daß alles Leben, Glauben, Liebe nicht auf ein Allgemeines für sich, sondern auf ein Individuelles gehe, und daß die Seele selbst die höchste Individualität, eine durchaus charakteristische Bestimmtheit sei. Wenn nun aber F. hierin gegen die bisherige Philosophie eine wirkliche Wahrheit geltend gemacht, wenn er mit Recht geahnt hat, daß wie einst gegen den Spinozismus, so gegen den modernen Pantheismus des Begriffs, diesen Spinozismus redivivus, die Grundidee Leibnitzens wieder in's Leben zu rufen sei (s. Vorr. S. X); so hat er dieß Moment auf die einseitigste, abstrakteste Weise hervorgehoben, und hierin liegt der innerste Grund aller seiner Verirrungen. Indem er nicht zurückging in das letzte Mysterium der Philosophie, in welchem die uranfängliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen liegt vermochte er auch nicht zu erkennen, wie das erste Seiende selbst

beides in Einem ist, und mußte ihn daher seine Opposition gegen den Idealismus und Intellektualismus der Philosophie zu einem einseitigen Realismus und Sensualismus führen. Sinnlichkeit ist daher ihm das Höchste. „Wahrheit", sagt er S. 358, vergl. Vorr. X, „Wesen, Wirklichkeit ist nur die Sinnlichkeit." Mensch will er sein oder vielmehr, da nur in der Gemeinschaft das Wesen des Menschen sich bethätigt, Gemeinmensch, Communist. S. 359. Wie Epikuros im Gegensatz zu dem *κοινὸς λόγος*, welchem die Stoiker die Individualität opferten, gerade die letztere und zwar als empirische, sinnliche geltend machte; so sehen wir hier auch F. im Widerspruche zu dem Panlogismus der bisherigen Philosophie die Fahne des Sensualismus aufpflanzen. Wie aber der Epikuräismus das seichte Ende einer ablaufenden Periode der Philosophie war; so bezeichnen auch die Richtungen eines F. und seiner Geistesverwandten nur das Absterben einer gewissen Art des philosophischen Triebs in unserem Zeitalter. Denn dasjenige Moment, welches in der bisherigen Philosophie nicht zur Anerkennung gelangt ist und in ihr nicht gelangen konnte, wird, wie bemerkt, von jenen Männern nicht nur in höchst schiefer Weise geltend gemacht, sondern es ist auch für sich, in seiner Isolirung das Gedankenlose selbst. „Die wahre Philosophie", sagt daher F. Vorr. IX, „ist die Negation der Philosophie, ist keine Philosophie." Wir können es bei diesem Urtheile belassen, welches F. über sich selbst ausspricht; er hat Recht, daß eine Lehre, welches nur dieses Individuelle, nur das Momentane, Wechselnde, Sinnliche, Unmittelbare als das Wahre bestimmt (s. S. 359), keine Philosophie ist, daß sie aller Wahrheit die immer etwas Allgemeines ist, entbehrt, und wir könnten nur die Naivität bewundern, mit welcher F. sich selbst sein Todesurtheil spricht, wenn wir nicht vielmehr die Inkonsequenz und Anmaßung perhorresciren müßten, mit welcher er weiterhin seine abgezogenen, halb wahren, aphoristischen Gedanken dennoch im Namen der Philosophie vorzutragen sich anläßt. Wir leben aber der Hoffnung, daß es eine

volle und ganze Philosophie gebe, eine Philosophie, welche jenseits des Gegensatzes steht, in dem F. sich bewegt; wir sind uns deß gewiß, daß, wie nach dem Epikuräismus und seinem weiteren Gefolge, dem Skepticismus, in der antiken Zeit der Neuplatonismus sich erhob, so auch in unseren Tagen, wenn sich die Schwindeleien des Pantheismus vollends ausgelebt haben, eine, dem Neuplatonismus verwandte, nur von der schwärmerisch ascetischen Richtung desselben sich ferne haltende Speculation sich anbahnen, und in ihr die ewigen Ideen der Vernunft, wie die unverwüstlichen Wahrheiten des Gemüthes zu einem höheren, von den bisherigen divergenten Abstraktionen unseres philosophischen Wissens gleich weit entfernten Anerkenntniß und Selbstverständniß gelangen werden.

Wir haben bisher gesprochen von dem allgemeinphilosophischen Princip F.'s; wir haben hervorgehoben das Wahre an ihm, und wir setzen hinzu, daß F.'s Weise zu philosophiren bei allen Ausstellungen, die wir mit der vollen Parrhesie unserer Ueberzeugung gegen sie machen, Anerkenntniß verdiene. Schon in jener allgemein principiellen Beziehung sollte sie den im alten Geleise Fortdenkenden, welche irgend eine Allgemeinheit, wie das bloße Denken, das reine Sein, die selbstlose Identität oder das individualitätslose Ich, seinen bloßen Begriff u. dergl. an die Spitze ihrer Lehre stellen, endlich einmal eine Mahnung sein, sich zu besinnen. Aber auch in dem besonderen Gebiete der Religionsphilosophie, welches F. vorzugsweise zum Gegenstande seiner Spekulation und Polemik macht, treffen wir auf viele Gedankenblitze von eingreifender Wahrheit, freilich wie die ganze zwar geistreiche, aber sporadisch abspringende, in scharfen Antithesen ohne die höhere, kombinatorische Idee sich fortbewegende Art des F.'schen Denkens es mit sich bringt, in der barockesten Form augenfälliger Schiefheit. So lassen wir es uns gerne gefallen, wenn er behauptet, daß die Religion dem Gemüthe, die Philosophie der Vernunft angehöre; wenigstens die bestimmenden, vorherrschenden Faktoren werden sie sein in jenen verschiedenen Elementen. Allein was soll es

heißen, wenn er nun aus jener formalen Erkenntniß S. 48 sofort die Folgerung zieht, die Differenz zwischen (positiver) Religion und Philosophie sei eine unaustilgbare, weil beide auf entgegengesetzten Geistesthätigkeiten beruhen. F. hat in Klammern gesetzt „positiver", und es versteht sich, daß wir unter dieser Voraussetzung nicht mit ihm streiten; es hat positive Religionen gegeben und giebt solche, mit denen die Vernunft in mehr oder weniger scharfem Widerspruche steht. Allein die Klammern deuten schon an, daß F. eigentlich die Religion an sich, ihre Idee meint, und dieß spricht er in mehr als Einem Worte aus, und sogleich in unserer Stelle nimmt er die Religion in jenem allgemeinen Sinne. Wahrhaftig aber, es ist doch eine contradictio in adjecto, zugleich den Ursprung zweier Potenzen aus Einer und derselben Quelle und doch einen ewigen, unauflöslichen Widerstreit zwischen beiden zu statuiren. Ist denn nicht umgekehrt das, daß Religion und Philosophie auf Gemüth und Vernunft, den verschiedenen Formen Eines und desselben Geistes, beruhen, vielmehr ein sicherer Beweis ihrer uranfänglichen Einheit und ein unwiderlegbarer Grund der Hoffnung, daß ihr dermaliger Widerstreit nicht ein Letztes sein werde, daß er sich vielmehr lösen müsse und zwar nicht durch Annihilation des einen oder anderen Elementes oder durch Absorption des einen durch das andere, — denn eine der Potenzen vernichten hieße, da sie nur Aeußerungen gewisser Vermögen sind, die ihr zu Grunde liegende Kraft der Seele selbst vernichten wollen, — sondern daß der Widerstreit sich lösen müsse einzig und allein durch wahre innere Versöhnung? Allein eben im Gemüthe selbst will F. eine nothwendige Disposition zum Unwahren finden. „Das Gemüth", sagt er, „scheut und verschmäht die Bestimmung und Begränzung, die im Begriffe der Wissenschaft überhaupt liegt, obgleich sie nicht das Wesen, sondern nur die Form derselben ausmacht. Dem Gemüthe ist darum die Wissenschaft nur die Sphäre des Endlichen, weil ihm die Bestimmung nur als Schranke erscheint. Das Gemüth hüllt seinen Gegenstand in

ein gewisses mysteriöses Halbdunkel, und giebt sich dadurch, je weniger es ihm bestimmt, um so mehr Stoff zum Deuten und Fühlen; kurz das religiöse Gemüth hat zu seinem entsprechenden Ausdruck den musikalischen Ton, die Philosophie das Wort. Das Wort spricht nicht so zum Gemüthe, wie der Ton, eben weil das Wort bestimmt und begränzt und daher den zauberischen Reiz zerstört, der in dem unbestimmten Tone liegt. Die dem Gemüthe entsprechende intellektuelle Thätigkeit ist die Phantasie. Dem Gemüthe ist die Vernunft eine endliche, nur die Phantasie die unendliche Thätigkeit u. s. w." S. 49. Widerspricht sich aber diese Rede nicht unmittelbar selbst? Wenn das Gemüth gerne im Dunkeln bleibt, wenn es mit jeder intellektuellen Thätigkeit im Widerspruche steht und durchaus in der Intelligenz sich nicht aufschließen will, wie kann doch F. wieder von einer „dem Gemüthe entsprechenden intellektuellen Thätigkeit" reden, von ihr reden in demselben Zusammenhange, unmittelbar, nachdem er das Gemüth als jenes im Finstern hausende Weben geschildert? Und wenn das religiöse Gemüth zu seinem Ausdrucke und Bilde (?) den musikalischen Ton, die Philosophie das Wort haben soll; wie kann dann insbesondere die dem Gemüthe entsprechende intellektuelle Thätigkeit die Fantasie sein, die doch, während das bloße Gefühl als solches im Tone sich künstlerisch ausspricht, specifisch als Poesie sich gestaltet und im Worte das Schöne darstellt? In der That haben denn die Religionsstifter durch Gesang ihre Ideen geoffenbart und deren Jünger mit den Harfen und nicht vielmehr durch Ueberredung die Welt des Geistes erobert? Zu welchem monstrum horrendum ingens macht aber unser Humanitätsfreund überhaupt die menschliche Natur, indem er diese in sich selbst als durch und durch dualistisch schildert! War nach Hegel das Gemüth gegen die Wahrheit gleichgiltig, eine indifferente Form, in die aller mögliche Inhalt hineinverlegt werden kann, so ist es nach F. gegen das Licht der Wahrheit sogar feindlich; nach des Ersteren Lehre ist es passiv, nach des Zweiten gesteigertem Ausdruck reagirt

es gegen die Vernunft. Allein was hiermit beide zeichnen, ist nur ein elendes Zerrbild des Gefühls, nicht sein wahres Wesen, seine lautere, ursprüngliche Natur. Das wahre Gefühl ist der ursprüngliche, obwohl nur subjektive Grund aller Wahrheit und alles Schönen und Guten, das unmittelbare Vernehmen desselben und darum das persönlichste Sichergreifen in ihm, dem Unendlichen und Ewigen. Daß das Gemüth also ursprüngliches, unmittelbares Vernehmen des Wahren sei, dafür bürgt die Güte, wie die Einheit der Menschennatur, welche ein halb göttliches, halb dämonisches Zwittergeschöpf wäre ohne jene Annahme. Nein! nur das Göttliche, das der Geist mit seinem ganzen Gemüthe ergriffen hat, will er auch mit seiner ganzen Persönlichkeit. Ist nun aber das Gefühl ursprüngliches, unmittelbares Innewerden des Wahren, so ist damit schon gesagt ebenso was ihm fehlt, als was es werthet. Als unmittelbares Innewerden ist es noch dunkel, als unmittelbares Innewerden des Wahren aber strebt es nach Vermittlung als der adäquaten, klaren Form, und die Vernunft ist daher nichts Feindliches gegen das ächte Gemüth, — und in Allen lebt es noch immer, dieses ächte Gemüth, — sondern sie ist selbst das vermittelte Gemüth, keine fremde Substanz gegenüber von dem Gefühle, sondern dieses Gefühl in der adäquaten Form. So strebt das gesunde Gefühl selbst, freiwillig, ja mit aller Macht, sich aufzuschließen in der Intelligenz; beide sind Ein Geist, jenes der unmittelbare, dieses der vermittelte; oder die Intelligenz ist vermitteltes Gefühl, das Gefühl unmittelbare Intelligenz; aber das Vermittelte ist nicht das Erste dem Werden und der Zeit nach, sondern das Zweite, und woraus kann es werden, als aus dem Ersten, da sonst nichts ist, als dieses? Also, so gewiß eine Intelligenz ist, so gewiß muß es das Gefühl selbst sein, das da strebt, Intelligenz zu werden. Eine entgegengesetzte Lehre bleibt nur bei der äußersten Oberfläche stehen und nimmt die Geistesthätigkeiten nur als vorhanden auf, ohne sie genetisch zu erklären. Dieß nun die Eine, herrliche Seite der menschlichen Natur,

welche F. gänzlich übersehen hat, und die zur Harmonie unseres Wesens gehört. Die andere ist die, welche er selbst andeutet, aber zugleich mißdeutet. So gewiß die Intelligenz als das Licht des Gemüths, als das Auge, worin das Gefühl selbst sieht, höher ist, denn dieses; so gewiß bleibt doch das Gemüth ewig Grund des Geistes. Dieß offenbart sich nach zwei Seiten unseres Geisteslebens hin. Nämlich einmal es kann die Intelligenz wahr denken; dann wird das Gefühl harmonisch sich angeschlagen fühlen und sich freudig in dem Resultate des Denkprocesses bejahen, — die subjektive Probe unserer wissenschaftlichen Thätigkeit, die wir täglich, ja stündlich in uns haben. Kann aber, was doch selbst der eifrigste Vernunftverehrer nicht leugnen wird, die Intelligenz sich auch verirren, so wird das Gefühl reagiren, und dann erfolgt jener innere Widerstreit, den F. schildert, der aber keineswegs blos, wie F. meint, ein Zeichen unberechtigter Auflehnung des Gemüths gegen die Resultate der Wissenschaft ist, sondern umgekehrt, wenn das Gefühl nicht anders verbildet ist, mit Sicherheit auf das Gegentheil hinweist. Sodann ist unser Vernunftwissen zwar qualitativ unendlich, aber doch quantitativ unleugbar beschränkt; es ist vergleichungsweise nur ein kleiner Theil des Unbewußten, der bis jetzt in die Intelligenz der Menschheit erhoben ist, vollends aber das Wissen des Einzelnen ist quantitativ betrachtet nur ein *γιγνώσκειν ἐκ μέρους*. Zwar erleuchtet dennoch eine einzige wahre Vernunftidee, weil sie ihrem Wesen nach unendlich ist, den ganzen Grund des Universums und eröffnet eine Aussicht in's Unendliche. Weil aber das Weltall selbst in einem solchen perspektivischen Vernunftblick noch nicht nach seiner bekannten Totalität erfaßt werden kann, weil der Geist auch im höchsten Wissen die Unendlichkeit, um in der Terminologie der alten Logik zu reden, zwar klar, aber nicht deutlich zu erkennen vermag; so ist es immer wieder die Ahnung, die sich an das Denken anschließt und in der erst das volle Unendliche dem Geiste sich zu erkennen giebt, und nach dieser qualitativen Seite erscheint die Vernunfterkenntniß dem Gefühle als

endlich, aber nicht, weil ihm die Gesetze bloße Schranken sind, — das Gefühl ist selbst in sich Gesetz und das gesunde Gemüth will nur im Gesetze sich bewegen, — sondern weil das Gefühl im Erkennen immer wieder etwas ahnt, was diesem noch nicht gänzlich aufgeschlossen ist. Hierin liegt der ewig schöne, frische Reiz alles Wissens. Das Gefühl, wie es der Grund alles Wissens ist, so eilt es ihm immer wieder voran und sollicitirt es auf's neue; aber nicht etwa als ein nie rastender Quälgeist, sondern, wenn die Intelligenz wahr denkt, so gewährt das in ihr sich affirmirende Gefühl in sich den reinsten Lohn alles Wissens, der Enthusiasmus des Gemüths ist der selige Genuß einer solchen reinen Vernunftbetrachtung, und der neue Wissensakt, den die Ahnung hervorruft, geht hervor aus dem Streben nach neuem, schon geahnten Genusse. Sind, was wir hier zeichnen, auch nur die Silberblicke ächter philosophischer Beschäftigung, so sind sie doch hinreichend, um eine perverse Wissenschaft, welche die Menschennatur eines diabolischen Dualismus bezüchtigen möchte, in ihrer ganzen Grundlosigkeit erkennen zu lassen.

Von den allgemeinen, religionsphilosophischen Betrachtungen geht F. über zur Charakteristik der positiven Religion. Seine Grundansicht von dieser ist, daß ihr eine gewisse antikosmische Tendenz eigen (S. 242), und hieraus folgert er, daß man darum das christliche Gemüth nicht zum universalen, schlechthin absoluten erheben dürfe (S. 208). Er belegt diese Ansicht noch mit weiteren Behauptungen, z. B. daß die universelle Liebe, welche das Christenthum lehre, nur auf persönliche Feinde sich beziehe (S. 236), daß es die Ehelosigkeit höher stelle als die Ehe, u. dergl. Diese und ähnliche Charakteristiken beweisen F.'s historischen Blick. Es ist eine Beschränktheit, deren sich am wenigsten die Philosophie schuldig machen sollte und welche durchaus nicht im Interesse der religiösen Spekulation liegt, das Ideale ohne Weiteres als ein Historisches setzen und irgend einer positiven Religion unmittelbar die Idee der Religion unterschieben zu wollen. Indem auch He-

gel dieß nefas an Vernunft und Geschichte sich hat zu Schulden kommen lassen, erkennen wir in diesem Punkte das Verdienst Feuerbach's, die Philosophen aus dem seligen Traume der Einerleiheit des Idealen und Historischen geweckt zu haben, als kein kleines an. Allein auch F. ist hierin nicht weit genug fortgeschritten. Die absolute Vollendung jener Erkenntniß, mit welcher sofort und unmittelbar die Einsicht in die erst im Werden begriffene Gestalt des religiösen Bewußtseins sich ergeben müßte, wäre das klare Bewußtsein von der bestimmten Stufe, welche das Christenthum in der Entwicklungsweise der Religion einnimmt. F., indem er dieses Bewußtsein nicht gewonnen, hat auch jene reine Gestalt der Religion nicht erkannt, und sein Fortschritt über Hegel hinaus hat ihn, indem er nur ein halber geblieben ist, zu dem Widersinn geführt, alle und jede Religion zu verwerfen.

Den Unterschied des Christenthums von dem Heidenthum setzt F. darein, daß dieses nur einzelne Qualitäten des Menschen, jenes den Menschen an sich vergöttere; darum ist ihm das Christenthum die vollendete Religion und der einzige Schritt, welchen die Menschheit noch zu thun hat, ist, den letzten vom Christenthum übrig gelassenen Rest einer Transscendenz Gottes zu vernichten und nur den Menschen als Gott anzuerkennen (S. **296**, **326** u. ff.). Diese Ansicht ist gänzlich falsch, oberflächlich und seicht; sie ist nichts Anderes, als ein unverdauter Rest von Hegelthum; sie beruht auf einer völligen Befangenheit des historischen Blicks, die um so auffallender ist, je mehr wir in F. sonst einen Ansatz zur Emancipation von der bisherigen Sucht, das Ideale als historisch zu konstruiren, erblicken. Daß in Christus alle anderen Menschen sich als gottleich erblicken, ist eine völlig schiefe Behauptung, indem das Christenthum mit der specifischen Dignität Christi steht und fällt; umgekehrt hat auch der Asiate in der Anschauung des Dalai-Lama das allgemein Menschliche, das sich in Liebe, Dulbung, beschaulichem Seelenfrieden offenbart, als ein Göttliches. So schief nun jene Behauptungen sind, so irrig ist die Meinung

F.'s, daß die völlige Apotheose des Menschen vollendete Religiosität sei. Vielmehr ist mit dieser Apotheose, da die menschliche Individualität nothwendig ein relativ Beschränktes, das Göttliche aber ein Unendliches ist, nothwendig die Entäußerung der Individualität verbunden. F., wenn er dieß begriffen haben würde, hätte nun erst den Zusammenhang zwischen der Christologie und der antikosmischen Tendenz des Christenthums klar erkannt. Dann hätte er aber nicht mehr in eine Steigerung der Apotheose den Fortschritt des Bewußtseins setzen können; vielmehr eine ganz andere Anschauung hiervon wäre ihm aufgegangen; es wäre ihm erschienen das Ideal der Religion, in welchem die Persönlichkeit zu ihrem reinen, maaßvollen Selbstbewußtsein sich erheben wird, und seine Philosophie hätte dann den Bund gefeiert mit dem ursprünglichen Grundgefühl, in welchem das Leben des Menschen wurzelt und dessen vollendete Darstellung die ächte Religion ist.

So aber ist es in der That entsetzlich zu sehen, in welche infernale Irrthümer F. versinkt. Wie schon aus dem Obigen erhellt, es ist die Religion an sich, welche er bekämpft. Seine ganze Sophistik geht dahin, nicht etwa blos eine verkümmerte Gestalt derselben zu bekämpfen und so der Idee derselben, nach deren Anschauung, jedem vernehmbar, die Menschheit dermalen ringt, den Weg zu bahnen, sondern diese Idee selbst auszutilgen und dem Menschen so — wenn er vermöchte — das Herz*) auszureißen. Wir fragen billig, auf welche Gründe stützt F. ein solches Unterfangen? „Nur, wenn die wesentlichen Eigenschaften, die Gott zu Gott machen, z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, nicht auch in uns sind, ist Gott für das Herz ein Bedürfniß; denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein, und es ist

*) F. unterscheidet zwischen Gemüth und Herz, und setzt jenes als das falsche, dieses als das wahre Gefühl. Dieß ist grundfalsch. Beide sind nur die zwei Seiten des Gefühls, die receptive und aktive, und wenn das Gemüth an sich schlecht ist, so ist es auch das Gefühl selbst nach einer wesentlichen Seite hin.

daher an die Annahme eines Gottes kein wesentliches Interesse geknüpft" (S. 262). Dieser Gott aber, der dem Menschen Alles raubt, — was ist er? Hier kommen wir an eine Stelle, von welcher wir, wenn F. nicht alle religiöse Scheu gänzlich ausgezogen hat, nicht glauben, daß er sie anders niedergeschrieben haben könne, als mit einem Erzittern seiner Feder. Sie steht S. 305 und 306 und lautet: „Was nicht gut, ist allerdings nicht sogleich böse; aber ein Gott, welcher Dir nur in den Kopf kommt, wenn Du das gute Wesen aufgiebst, welcher Dir den Glauben an das Gute als das wahre, letzte, d. i. göttliche Wesen raubt, das Gute nur zu einem Anthropomorphismus, einem bloßen Bilde, einer bloßen Erscheinung herabsetzt, ein solcher Gott ist in der Thatkein Gott, sondern ein böses Wesen. Gott an sich, Gott außer Christo, sagt Luther, ist ein erschrecklicher, furchtbarer Gott; aber was nur Furcht und Schrecken einflößt, das ist eben ein böses Wesen. Der Gott an sich, die Majestät, unterscheidet sich daher nur in der Vorstellung, nur dem Namen nach, aber nicht in der That, nicht seinem Wesen nach von dem Wesen des Teufels." Religion, das ist der Hauptsatz F.'s, den er in tausend monotonen Wendungen immer wiederholt und in der Vorr. S. XIV ausspricht, ist nothwendig Negation des Menschen. Liebe zu einem solchen negativen Wesen, wie Gott sein müßte, wenn es einen Gott gäbe, ist nicht möglich. Liebe ist daher „praktischer Atheismus, die Negation Gottes im Herzen, in der Gesinnung, in der That." S. 356. Wenn dennoch die Liebe in religiöser Gestalt erscheint, so ist das, worauf sie sich bezieht, in Wahrheit nur das gesteigerte Ich des Menschen. Die Religion ist daher „so wenig ein Besserungsmittel des Menschen, daß sie ihn vielmehr zur Verstellung vor sich selbst, zum Selbstbetrug verführt, indem sie seinem Glauben und Handeln andere Motive unterlegt, als in Wahrheit zu Grunde liegen." S. 393. Und wie hiermit die Religion alle Sittlichkeit untergräbt und in schlecht versteckten, heuchlerischen Egoismus verwandelt, so ist sie auch die geborene Feindin der

Vernunft. Alle gesunde Naturbetrachtung wird durch die Theologie verkehrt. Der Theismus betrachtet die Natur nur vom Standpunkte der Teleologie; er hat also keine ästhetische, überhaupt keine Anschauung von ihr. Der Theismus erlaubt sich die Anschauung der Natur nur unter der Bedingung, daß er den Schöpfer derselben, seine Güte, Macht und Weisheit, nicht die Natur selbst bewundert." S. 245. Ja das Naturwidrige ist der Religion das Göttliche. Das Mirakel in dem Sinne des absolut Widernatürlichen (S. 215) ist das Princip des Glaubens. S. 216 und 170.

Wir wollen gerne glauben, daß dieser Polemik gegen die Religion, welche Feuerbach sich erlaubt und die in ihm wohl ihre äußerste Spitze erreicht hat, so entsetzlich auch die Insulten sind, zu denen sie ihn führte, doch ein reines Vernunftinteresse zu Grunde liege. Voller Enthusiasmus für die Form, in der wir die Wahrheit erblicken, führt nicht blos zu einem theoretischen, sondern einem sittlichen Kampfe gegen die entgegengesetzte Richtung. Aber desto tiefer ist die Verirrung des Verstandes, in welche F. gerathen ist, zu bedauern. Warum vorerst soll die teleologische Naturbetrachtung keine ästhetische sein können? Ist nicht der Zweckbegriff der Natur selbst eingeboren, und kann ich diese selbst, das reine Naturobjekt, betrachten ohne den ihm immanenten Zweck? Was ich in der Natur bewundere, ist doch nicht die Materie als solche, sondern die formirte Materie, also der λόγος in ihr, der selbst Entelechie ist. Darum ist auch für den vernünftigen, religiösen Gesichtspunkt die Natur nicht blos ein Vehikel, um zu einem Transscendenten überzugehen, sondern selbst eine Manifestation der göttlichen Weisheit, deren Ahnung in der Natur den Geist der letzteren nicht entfrembet, vielmehr nur die Bewunderung und Liebe zu ihr erhöht, und nur eine kindische Frömmigkeit ist es, welche blos im Mirakel, im Naturwidrigen die Kundthuung Gottes erblickt. Welche Sophisterei sodann erlaubt sich F., um die Religion, diese weltgeschichtliche Macht, durch welche die Völker zur Humanität erzogen worden sind, wenn

auch die vollendete Form derselben noch nicht erschienen ist, der Unsittlichkeit anzuklagen, ja Gott selbst in den rein verneinenden Geist zu verwandeln! An die Annahme Gottes soll ein wesentliches Interesse nur geknüpft sein, wenn Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, kurz Alles, was wir in Gott setzen, uns selbst durchaus mangle, als ob wir ein Interesse an irgend einem Wesen haben könnten, dem wir schlechthin nicht verwandt sind, mit dem wir gar nichts gemein haben, und nicht vielmehr das Bedürfniß, Gott zu glauben, gerade darin läge, in ihm vollendet und absolut das zu setzen, was uns nur auf eine unvollkommene und relative Weise zukommt? Ist denn nicht das Interesse ein Sich wissen in einem Anderen, also eine Anschauung dessen, was in uns ist, in dem fremden Wesen? Und muß nicht dieses Interesse, wenn es, wie im höchsten Sinne auf religiösem Gebiete, zugleich Ehrfurcht und Hingebung ist, nothwendig von dem Bewußtsein und der Ahnung getragen sein, daß, was in uns potentia ist, im Anderen actu existire, daß diesem in einen höheren, vollendeteren Sinne innewohne, was wir nur mangelhaft zu besitzen uns bewußt sind? Nur durch die leerste, nichtigste Dialektik, durch eine Sophistik, welche alles Grundes ermangelt, deren Prämissen der simple Verstand in ihrer Hohlheit zu erkennen vermag, ist es F. möglich, das absolut Gute, Gott, in ein rein negatives Wesen zu verwandeln. Wäre Gott in Wirklichkeit das, was er nach F. für das religiöse Gemüth sein soll, derjenige, der Alles besitzt, während wir nichts besitzen, das h. Gut, dem gegenüber das fromme Gemüth sich als nichtig fühlte, — in der ewigen Güte, welche ebendamit der Glaube Gott beilegen würde, hätte dieser die ewige Gewähr, daß sie sich mittheile dem Bedürftigen, erfülle das Leere, beselige den Verlangenden. Gott glauben, soll eine Herabsetzung des Guten zu einem bloßen Anthropomorphismus, einem bloßen Bilde, einer bloßen Erscheinung sein. Nein, hier schiebet Ihr dem Glauben das unter, wozu Euch durch einen der Tiefe des Gemüthes entfremdeten Verstand Gott geworden ist. Gott glaubt der Weise

nicht, weil ihm das Gute ein bloßes Scheinbild ist, sondern vielmehr, weil er das Gute als das Uranfängliche, Primitive, an und für sich Seiende erkennt. Wäre das Gute nur, wie Ihr es Euch imaginirt, das bloße göttliche Wesen, also eine Allgemeinheit, ein abgezogener Begriff; dann wahrlich wäre, wie offenkundig die Geschichte des Pantheismus beweist, das Göttliche in letzter Beziehung gegenüber von dem Menschen nur ein Negatives, ein Sein, das die Individualität ebenso negirt, wie es sie setzt; ja in sich selbst wäre es nur Negativität, ein beständiges Negiren des Gewordenen, auch des Geistes. Nicht wir also, sondern Ihr seid es, welche das Göttliche in das Diabolische verwandeln. Wir erkennen dem Allgemeinen auf primitive Weise das Selbst als geeinigt, und darum, nur darum, weil uns in letzter Beziehung die Verstandesgegensätze eines sind, also weil wir nicht blos ein Urgutes, sondern eine Urgüte annehmen, retten wir das Göttliche, retten wir dieses als das im Verhältniß zu einer jeden wahren Persönlichkeit affirmative Wesen, d. h. als Göttliches; denn von jeher hat der Geist in dem Göttlichen das wahrhaft Positive, die ewige, reine Milde gegen das Reine und Gute und gegen das, was sich ihm wieder zuwendet, geahnt. Du eiferst ja sonst, möchten wir Feuerbach zurufen, gegen das abgezogene Allgemeine und setzest ihm Individualität als das Wahre entgegen. Warum nun setzest Du gerade hier, gerade in dem Punkte, wo das principium individui in seiner letzten, absoluten Wahrheit sich offenbart, warum setzest Du — sage ich — gerade in der Lehre, welche das kündlich große Geheimniß enthält, daß das schlechthinnige Ich selber das schlechthin Universale und so das Allbewahrende, ewige Liebe und Güte ist, dem principium individui wieder das abgezogene Wesen als das Wahre entgegen? Glaube nicht, die Apotheose des Begriffs, die Hypostasirung des Allgemeinen zu einer Art Gottheit, diesen Wahn, dem Du glücklich entronnen bist, dadurch zu vertilgen, daß Du ein Individuelles ohne ein Allgemeines, dieses sinnliche Wesen, das

ganz Unmittelbare als das Princip alles Wollens statuirst. Eine solche nackte Einzelheit ist nach allen Seiten hin beengt und beschränkt und nur um so gewisser, ja um so gerechter dem sie überflutenden Strome des Negativen verfallen, als sie in sich selbst nichtig und leer und des Untergangs würdig ist!

F. macht sich seine Polemik gegen die Religion leicht, indem er Aussprüche Einzelner, welche Organe derselben in einem besonderen Sinne für eine gewisse Zeit waren, als Aussprüche der Religion selbst nimmt. Aber selbst ein Luther, ein Bernhard, ein Augustinus, so ausgezeichnete Männer sie waren, sind doch keine Inkarnationen der Idee selbst gewesen. Was beweisen also die meisten seiner Exkurse? Gesetzt, er wiese uns noch so viele Verirrungen innerhalb des religiösen Gebietes nach, können wir nicht mit eben so vielen Verunstaltungen der Idee des Staates, der Kunst, der Moral, selbst der Philosophie antworten? Kann man darum der Idee, dem specifische Wesen aller dieser Potenzen Wahrheit absprechen, weil sie selten, vielleicht nirgends in völlig reiner, adäquater Form erschienen? Wollten wir um der historischen Erscheinung der Religion willen sie selbst, ihre Idee, ihr specifisches Wesen aus der Welt verweisen oder in den Purismus eines abgezogenen Wissens auflösen, wie dieß unsere philosophischen Ultra's versuchen, so wäre dieß ganz dasselbe Unrecht, wie wenn man mit den Philosophen des vorigen Jahrhunderts den Staat selbst um seiner Erscheinung willen aufgeben wollte und verlangte, die Menschen sollen in der Einsamkeit, im aggregatartigen Naturzustande leben, oder wie wenn Helvetius aus einer heillosen Wirklichkeit folgern zu müssen glaubte, daß aller Sittlichkeit nur Eigennutz zu Grunde liege, oder endlich wie wenn Platon um der unwürdigen Vorstellungen willen, welche Homeros oder Hesiodos von den Göttern aufstellten, eine Species von Dichtung aus seinem Staate ausschließen wollte. Wollte F. sagen, daß er nicht eine Vernichtung der Idee der Religion bezwecke, daß er die der Religion zu Grunde liegende Idee, welche nichts Anderes sei als der Mensch selbst, seine

Selbstliebe und Selbstgenuß, nur rein und geläutert von der Beimischung eines sich selbst unklaren Gefühls zum Bewußtsein bringen wolle, damit der Mensch lerne, aufrichtig und ganz Mensch zu sein; so ist die Antwort hierauf klar und einfach, daß dieß nicht die Erhebung der Religion zu ihrer Idee, sondern die Metamorphose derselben in eine zudem eudämonistische Moral sei. Wir behaupten aber schon ganz im Allgemeinen: die Philosophie hat alle wesentlichen Sphären des Geistes in ihren Ideen zu begreifen, und die Idee jeder wesentlichen Geistessphäre ist das specifische Wesen, das sie bildet. So wenig die Hegel'sche Philosophie die Religion gefaßt hat, indem sie sie in eine Logik verwandelte, so wenig hat Feuerbach sie zu würdigen vermocht, indem er, sie begreifend, sie zu etwas Anderem machte, als sie ist, zur Anthropologie oder vielmehr zu einer seichten Moral. Glaubt Ihr, eine so wesentliche Geistesform, wie die Religion ist, welche sich in ihrer universellen Macht durch Jahrtausende hindurch bewiesen hat, sei gänzlich grundlos, sei ihrem specifischen Wesen nach nichts? sie, welche die Menschennatur gebildet und veredelt hat, welche in dem Maaße, in welchem sie selbst zur reinen Erkenntniß gekommen ist und umgekehrt der Mensch ihrem Einflusse sich geöffnet hat, Edles und Herrliches schuf, — sie sei nichts als der rohe Ausbruch eben dieser rohen Menschennatur, nur ein anthropologisches Phänomen? Nein! Ihr könnt doch nicht leugnen, daß der Glaube Menschen forttrieb in die Wildniß, dort Wahrheit und Trost den Brüdern zu verkünden, daß er Andere freudig, heiter und selbstgewiß sterben ließ, daß er beten lehrte für die Henker, indem sie den Todesstoß versetzten, daß er rohe Völker zur Gesittung führte, dem Armen in seiner Hütte Geduld und Ergebung einflößte; — und eine solche himmlische Gestalt, auf dieser Erde, wo nichts als Dunkelheit und Finsterniß ist, das einzige milde Licht, das uns erhellt, — dieses sollte ein Sumpflicht sein, entsprossen aus der schwülstigen Phantasie eines fleischlichen Egoismus? Und wenn auch Religiosität nichts wäre als ein verhüllter, verfeinerter Egois-

mus, der Mensch aber es doch zu nichts Anderem als zum Egoismus bringt (vergl. S. 202); o läßt ihm doch lieber jene schöne Hülle, seid froh, daß die Tragosnatur bedeckt ist, reißt ihm nicht ab den einzigen Reiz, den er noch haben kann. Was ist's, was Ihr aus dem Menschen machen wollet? „Nackte Egoisten, Egoisten, die es frei und ehrlich heraussagen, daß sie Egoisten sind." Solltet Ihr, wenn das der große Fund Eures Nachdenkens ist, nicht geflissentlich Euch bemühen, ihn mit der Nacht zu bedecken, aus der er entsprungen ist?

Luther insbesondere, aus dem F. seine blasphemischen Irrlehren ableitet, hatte, so groß, so herrlich seine Gestalt da steht in der Geschichte, doch noch ein gewisses dualistisches Element in seinem religiösen Bewußtsein. Er geht aus von dem Gegensatze der Gnade und der Sünde, und hiermit verbindet sich eine andere Antithese. Die Ideen der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Majestät denkt er sich für sich in Gott, die der Liebe und Gnade ebenso getrennt, ja manchmal als Gegensatz in Christus. Nachdem er aber also einmal zwei an und für sich einige absolute Bestimmungen getrennt hat, muß er auch zwei Gottheiten haben und sich zu jener Satisfaktionstheorie bekennen, welche jenen Gegensatz vermitteln soll, in der That aber nur die äußerste Erscheinung eines tiefgehenden antithetischen Gottesbewußtseins ist. F. kann daher allerdings mit einigem Scheine der Wahrheit aus Luther's Aeußerungen folgern, daß ihm Gott an sich ein gegen den Menschen nur negatives Wesen sei. Allein würden wir auch nicht ganz ausreichen mit der Berufung darauf, daß in der Lehre von der Dreieinigkeit schon an sich der Gegensatz wieder aufgehoben sei, bewiese jene Verirrung Luthers irgend etwas gegen die Möglichkeit einer wahren Form des Gottesbewußtseins? Nein jenen Dualismus schlechthin aufzulösen, ein einiges Gottesbewußtsein zum Princip des Glaubens zu erheben und darin die weiteren Antithesen von Jenseits und Diesseits, Religiosität und Humanität, Geist und Fleisch, Wissen und Glauben, göttlichem und weltlichem Reich, himmlischem Sinne und Industrie zur

Versöhnung zu bringen, — das ist der große Drang des Genius der Zeit, dessen Flügelschläge zumal in unseren Tagen jedem vernehmbar sein sollten. Sein Streben geht nicht dahin, jenen Dualismus dadurch aufzuheben, daß ein Glied desselben destruirt wird (was keine Versöhnung, sondern nur eine der bisherigen entgegengesetzte Verirrung wäre), sondern dahin, ihn zu lösen durch wahre Ineinsbildung der entgegengesetzten Elemente. So gewiß als auf den ascetisch dualistischen Lamaismus, Buddhaismus und Brahmaismus der Parsismus folgte mit seiner alles Gute, Reine, Lichte bis auf die Industrie herab umfassenden und weihenden, freien Religiosität; so gewiß hinwiederum, als die Religion, nachdem sie in Aegypten eine dem Jenseits zugewandte Gestaltung gewonnen, im griechischen Volke sich zu einer das Göttliche im Menschlichen, in Kunst, Gymnastik, Politik darstellenden Humanität fortentwickelte: ebenso gewiß ist es, daß sie, nachdem der Geist in der Reformation angefangen, die ascetische Mystik des Mittelalters zu überwinden, einer neuen Epoche entgegengeht, in der sie selbst, die Religion, nicht etwa verschwinden, sondern ihre höchste, vollendetste Gestalt, wie sie die Erde noch nie gesehen hat und wovon selbst die persische und hellenische Religion nur als Anklänge gelten können, sich erringen und damit die Menschheit zu ihrem großen Endziele erheben wird. Die Religion selbst ist es, welche das Jenseits und Diesseits, das Himmlische und Irdische, das Ewige und Zeitliche harmonisch zu verbinden vermag, indem sie jenes zur Seele, dieses zur Form seines seelenvollen Inhaltes gestaltet; die Religion feiert hierin den Endzweck ihrer Entwicklung; das beweisen wenigstens der Parsismus und Hellenismus. War die in diesen Religionen vorhandene Gestaltung der Versöhnung des religiösen Bewußtseins das Endziel auf der Stufe des natürlichen Geistes, warum sollte eine ähnliche Versöhnung dieß nicht auf der Stufe des reinen Geistes sein, welche die Religion bereits mit dem Mosaismus und Christenthum errungen hat? Wenn daher F. auch gegen die bereits überall sich kund

gebenden Bestrebungen, jene Gegensätze in der religiösen Anschauung zu kombiniren, polemisirt; wenn er diese Bestrebungen überall mit dem Vorwurfe der Mittelmäßigkeit und Halbheit zu brandmarken beliebt (vergl. S. 236); wenn er unter Anderem die frivole Bemerkung sich erlaubt: die vollständige Identität*) des Jenseits und Diesseits zeige sich bei den modernen Christen besonders darin, daß auch das dortige Leben ein fortschreitendes sei, dort also „der Tanz wieder von Neuem angehe" (S. 233, Anm.): so ist das Alles nur ein Beweis, daß F. den Geist der Zeit, ja den Geist der Geschichte nicht verstehe, daß ihm die innere Wahrheit dessen, was im stillen Grunde der besseren Geister der Zukunft entgegenreift, gänzlich verborgen geblieben ist. Wohl, habeat sibi! Nur mögen Leute von der Richtung F.'s sich stets der im Verhältniß zu der großen Aufgabe unserer Zeit untergeordneten Bedeutung, welche ihr Geschäft des bloßen Aufräumens hat, bewußt bleiben, und nicht dieß negative Thun für das Ganze selbst, für das positive Ziel ausgeben, indem sie zudem die edleren und lichten Bestrebungen, in denen das werdende Neue zu dämmern beginnt, mit dem Schmutze der eigenen Gemeinheit besudeln. F. ruft dem, welcher von dem innersten Zuge des Zeitgeistes ergriffen im Zeitlichen ein Ewiges sehen und lieben möchte, zu: „O du Thor! Bist Du denn nicht selbst ein zeitliches Wesen? warum willst Du also nicht bei dem bleiben, was Deines Gleichen, Deines Wesens ist? Und was bleibt Dir denn übrig, wenn Du das Zeitliche, das Sichtbare hinwegnimmst? Nichts bleibt Dir übrig, als — das Nichts. Ewig, Thor! ist nur der Tod, aber zeitlich das Leben." S. 337. Wenn der Gläubige sich an ein Seiendes über ihm gebunden weiß, so klärt ihn F. über sich selbst auf mit den Worten: „Bin ich hungrig, so geht mir nichts über den Genuß von Speise, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über

*) Uebrigens ist es nicht die Identität, sondern nur die Einheit beider Momente, was der Geist erstrebt.

die Bewegung oder Thätigkeit, nach dieser nichts über die Unterhaltung mit Freunden, nach vollbrachtem Tagewerk feiere ich den Bruder des Todes als das wohlthätigste Wesen. So hat jeden Augenblick des Lebens der Mensch etwas, aber nota bene! Menschliches über sich!" S. 355. Gewiß etwas Menschliches! Nun ist Alles klar und hell. Die innersten Gefühle sind aufgeschlossen. Wir sehen jetzt in seine letzte Tiefe. Und diese Tiefe, was offenbart sie? Den Bodensatz der Materie! Geniret diesen Weisen nicht in dem Augenblicke, wo er sein Mittagsschläfchen zu machen gedenkt, mit irgend einer Anforderung! Jetzt geht ihm nichts, gar nichts über die Ruhe. Aber wahrhaftig, Ihr Weisen, sehet Ihr denn nicht, daß Ihr nur einer anderen Macht fröhnet, nachdem Ihr alles Uebermenschliche abgeschüttelt habt? Euer Gott ist ja die rohe Natur, ihre wechselnden Bedürfnisse. In ihrem Dienste zu stehen, das heißet Ihr Menschlichkeit? Durch was, saget es, durch was unterscheidet sich eine solche Menschlichkeit denn noch von der Thierheit? Mit dem Glauben an ein Göttliches über uns habt Ihr Euch auch die Menschheit ausgezogen. Das ist das Zeugniß von ihrem göttlichen Ursprung, dem übermenschlichen Grunde, in dem sie wurzelt, ein Zeugniß, das Ihr selbst gegen Euren Willen ablegen müsset, ein Zeugniß, das aber auch gegen Euch redet.

Der Mensch ist das Räthsel der Religion, das ist der Grundgedanke F.'s, und dieser Grundgedanke enthält eine große Wahrheit zumal in unseren Tagen, in Beziehung auf die Fortentwicklung der Religion. Wer das uralte Räthsel der Sphinx, das ewig neu ist, das insbesondere unserem Bewußtsein abermals vorliegt, wahrhaft zu lösen und auszusprechen vermöchte mit ursprünglicher Kraft, — er wäre der Oedipus unserer Tage zu nennen. Der Mensch in seiner Gottverwandtschaft, rein in seinem Wollen, seiner selbst gewiß in Gott, göttlich und ewig in seinem Wesen, nicht kriecherisch nach einem Gnadenblicke seufzend, sondern aufgerichtet und in sich selbst sicher, weil sein Geist ein Geist im großen Geiste ist, — das

ist das Räthsel der Sphinx, das das Räthsel aller Religionen, die durch alle Symbole der Religion und selbst durch ihre Verirrungen hindurchleuchtende ewige Idee. Keine Zeit scheint so sehr nach ihrer klaren Erkenntniß zu ringen, als die unsrige, und selbst F. steht im Herzen dieser Zeit, wenn er Anthropologie als das Wesen, Humanität als die Wahrheit der Religion ausspricht. Aber dieser Mensch, den die Religion anschauen und gebären möchte, ist nicht der Feuerbach'sche Mensch, ist nicht dieses unmittelbare, sinnliche, egoistische Wesen als solches. Dieses Wesen, das des Morgens auf vier Füßen und des Abends auf drei kriecht, dieser Oedipus'sche Mensch ist nur der Mensch der natürlichen, hellenischen Religion, nicht aber der Mensch unserer Religion, derjenigen, welche wir wollen, wir erstreben. F.'s Mensch ist nur jener Oedipus'sche, ja nicht einmal dieser Mensch, wie ihn Oedipus selbst darstellte, als er im Eumenidenhaine, nachdem er, der Dulder, den Huldgöttinnen geopfert, versöhnt dahinging. Nein! der Mensch ruht auf einer metaphysischen Grundlage, und Religion in Anthropologie ohne Metaphysik verwandeln wollen, ist ein ebenso sehr der Geschichte und ihren Thatsachen, allen historischen Religionen, die sämmtlich eine metaphysische Basis haben, als dem Wesen des Menschen widerstreitendes Unternehmen. Hinwiederum Religion in Anthropologie ohne Ethik verwandeln wollen, leugnen, daß die Religion nicht den unmittelbaren Menschen, sondern den Menschen in seiner sittlichen, idealen Wahrheit bezwecke und allein wahrhaft hervorzubringen vermöge, ist ein nicht minder ungeschichtlicher und unphilosophischer Irrthum.

Die Lösung des Räthsels der Religion ohne diese Anerkennung ihrer metaphysischen Grundlage und ihrer ethischen Teleologie vermag nur, wie F. offen gesteht, die Sinnlichkeit zu dem Einen und Höchsten zu erheben. Diese Untiefe der Klarheit und das Geheimniß, das sie offenbart, und daß es nun erschienen ist, was wir sind, nämlich Fleisch und Sinnlichkeit, und daß also das Siegel eines prophetischen Wortes gelöst ist:

οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα; — das könnte man hören und vernehmen und dabei mit einstimmen in das Gelächter, wie es der unwillkührliche Eindruck des gefundenen Nichts nach gespannter Erwartung überall hervorruft. Aber wahrlich, die Sache hat ihre ernste Seite! Nachdem nacheinander England und Frankreich die Periode der reinen Verneinung durchlaufen, ist die Reihe nun auch an unser Vaterland gekommen. Und leerer, heilloser war selbst der Nihilismus des französischen Materialismus nicht, als diese F.'sche Lehre. Wenn nun die, die da Gewalt haben, fortfahren, hemmend entgegenzutreten den Regungen eines freien Vernunftglaubens; wenn sie nicht erkennen, daß keine andere Nation in dem Grade, wie die deutsche, die Befähigung in sich trage, zu der Religion des Geistes sich zu erheben, nachdem die des Vaters und des Sohnes ihre Entwicklungen durchlaufen haben; wenn dagegen Deutschland mit solchen Produkten, wie das vorliegende, überfluthet werden darf: was wird die Folge davon sein? Wozu ein Volk von Gott bestimmt ist, das führt es endlich aus trotz aller Hemmungen; das deutsche Gemüth in seiner — ich möchte sagen — spekulativen Innigkeit wird mit dem Wasser der Alles und doch Nichts enthüllenden F.'schen Aufklärung sich in die Länge nicht befriedigen; wohl aber kann sie aufgehalten werden, — jene göttliche Berufung. Und für die vielleicht lange Zwischenperiode, in welcher der bessere Geist der Nation zurückgedrängt ist, — was bleibt für sie übrig? Ich sehe nichts, als entweder Englands Schicksal, den starrsten Positivismus, welcher die leere Verneinung so leicht zur Folge hat, oder das Frankreichs, die Rathlosigkeit, bei der man sucht und seufzet nach irgend einem positiven Bande der Geister, nach irgend einer die Masse über den gemeinsten Egoismus erhebenden Idee und doch des Sinnes hiefür sich entäußert hat.

Solche Befürchtungen können sich um so mehr aufdringen, wenn man sieht, wie Männer, die im Ganzen dem besseren Geiste der Zeit dienen, doch ihm entgegenzutreten für gut fin-

den. Die beiden folgenden Schriften gehören einer solchen Tendenz an.

III.

Das Vorwort Schellings, ein zu Steffens Andenken am 24. April 1845 gehaltener Vortrag, hat mit Recht eine Aufmerksamkeit in größeren Kreisen erregt und darf also Anspruch auf Beachtung auch in dieser Zeitschrift machen. Es ist ein Manifest, hineingesprochen mitten in die Wirren der Zeit von einem Manne, der nicht nur eine große Vergangenheit hinter sich hat und dem unter allen Lebenden die höchste philosophische Auctorität zur Seite steht, sondern der auch mit großer Emphase behauptet, die Lösung des großen Räthsels der Zeit zu besitzen, und dessen an und für sich gewichtige Stimme durch die Nähe und unmittelbare Berührung mit dem Centrum, von welchem die reelle Entscheidung der Zeitfragen ausgeht, ein gedoppeltes Interesse gewinnt. Aber eben deßwegen verlangt die Wahrheit, verlangt die Sache der Freiheit des Geistes, um die mehr als irgendwann sich dermalen die Geschichte bewegt, daß wir mit all' der Hochachtung, die wir aufrichtig dem hohen Genius Schellings zollen, die volle Unabhängigkeit des Urtheils verbinden. Eine philosophische Zeitschrift soll keine politische Zeitung sein, deren Mitarbeiter die Entschuldigung des Dilettantismus für sich haben, wenn sie allen solchen Kundthuungen großer Geister sofort ihr εὕρηκε! εὕρηκε! zurufen.

Schelling kommt in seiner Rede auf die beiden Probleme, das der Naturphilosophie und das der Religionsphilosophie. Beide lagen nahe bei der Gedächtnißrede über einen Mann, welcher „gleichsam unmittelbar von Kalk, Baryl und Strontian hinweg theologischer Schriftsteller wurde." In Beziehung auf das erste Problem nun, dessen wichtigste Seite immer vor Allem das Verhältniß der empirischen Naturforschung zur philosophischen bleibt, ist es ein treffendes Wort Schellings, daß jene in ihrer Isolirung, da sie nur das Vereinzelte ohne seinen

Zusammenhang mit dem Weltganzen und den letzten Principien zu ihrem Vorwurfe nehme, eigentlich das Gegentheil dessen sei, als was sie sich betrachte, nämlich eine abstrakte Naturkenntniß, und daß ihr ebenso das andere Mißgeschick begegne, bloße Einzelheiten analysiren zu wollen, während in der Natur allgemeine Potenzen, dergl. Licht, Wärme und Elektricität sind, die ersten Wirklichkeiten seien. Nicht minder beachtenswerth ist es, wenn er die der abstrakten Naturforschung gesetzte Schranke für eine von ihrem Verfahren unzertrennliche erklärt, aber eben deßwegen auch von ihr verlangt, daß sie es nicht tadeln solle, wenn für die Erkenntniß der Principien ein anderer Weg eingeschlagen wird. In der That ist nichts so sehr zu wünschen, als die wechselseitige Anerkenntniß beider Erkenntnißarten der Natur, und es wird ebenso sehr der philosophischen zum Schaden gereichen, wenn sie glaubt ohne Vermittlung der empirischen sich vollenden zu können, als der empirischen, wenn sie die Resultate ihrer Beobachtungen und Experimente für ein Letztes hält, bei dem stehen geblieben werden soll. Die empirische Naturforschung hat den Beruf, die Urphänomene herauszustellen, folglich die Thatsachen von aller und jeder unreinen Beimischung zu befreien; hierdurch läutert sie das empirisch Thatsächliche bis zur vollkommenen Fähigkeit, von der Philosophie begriffen zu werden; das Urphänomen ist also die Vermittlung beider von der empirischen Naturforschung aus. Umgekehrt muß die Philosophie durch eine reine apriorische Logik die reine, allgemeine Wesenheit alles Seienden begreifen und hierdurch die Möglichkeit anbahnen, das im Urphänomen bis zum Unsinnlichen geläuterte Sinnliche in die reine Sphäre der Idee zu erheben; dieß ist die Vermittlung beider von Seiten der Philosophie aus. Aber dieses lebendige Verhältniß beider scheint nun Schelling doch nicht erkannt zu haben und immer noch in der alten abstrusen Scheidung beider, die keinem von beiden Theilen zum Frommen gereichte, zu beharren. Daß die citirten Worte mehr ein Verhältniß der Indifferenz, als das einer lebendigen Wechselwirkung andeuten sollen, — diese Vermuthung legt sich wenigstens

nigstens nahe, wenn Schelling sofort behauptet, aus der Erklärung der Lichterscheinungen durch Schwingungen eines unsichtbaren Mediums werde sich der Philosoph nichts oder wenig machen, solange ihm jene schwingende Materie selbst nicht begriffen sei. Damit kann doch Schelling nicht sagen wollen, daß es die Aufgabe der empirischen Naturforschung sei, die Phänomene zu begreifen. Wahrhaftig, wenn diese nicht blos die Urphänomene darzustellen, sondern auch zu begreifen hätte, so hätte die Philosophie gar nichts mehr zu thun, und wenn letztere kein Resultat der ersteren außer als schon begriffen anzunehmen brauchte, so müßte sie sie ganz ignoriren. Will aber Sch. sagen, daß der Philosoph den Aether nicht anzuerkennen habe, so lange er ihn nicht begriffen habe, so wäre das nicht minder wunderlich. Der Aether mit seinen unendlichen Schwingungen ist eine durch die scharfsinnigsten Untersuchungen herausgestellte, reine Thatsache, die man anzuerkennen hat, auch ohne daß sie begriffen ist, die man, weil sie da ist, zu begreifen hat, die aber nicht erst ist, nachdem sie und weil sie begriffen worden. Aus solchen Urphänomenen sich nichts machen, so lange sie nicht begriffen sind, hieße eine rein apriorische Naturerkenntniß statuiren, hieße unseren Begriff vom Seienden als Grund desselben setzen. Allein apriorisch ist in allem Erkennen nur, was die Vernunft durch reine Analyse ihrer selbst begreift, das System der reinen Kategorien, das aber blos das allgemeine Wesen alles Seienden, also auch des Lichts enthält, während das bestimmte specifische Wesen desselben nur durch ein mit der Empirie sich vermittelndes Erkennen zu begreifen ist. So glauben wir also die Versöhnung der Gegensätze alles Wissens in diesem Punkte bei Schelling nicht zu finden, und es scheint, daß er, der in der Religionsphilosophie eine richtige Ahnung der verschiedenen Vernunftelemente ausgesprochen hat, es unterlassen habe, sie auch auf die Naturphilosophie auszudehnen.

Was nun Schellings neueste Religionsphilosophie und insbesondere seine Stellung zu den theologischen Fragen der

Zeit betrifft, so können wir uns die Indignation erklären, mit welcher er zurückblickt auf die flachen, die Mysterien der Religion annihilirenden Ansichten, welche aus der eigenen, allerersten Phase seiner Philosophie entsprungen sind, seichten Abflüssen ähnlich, in denen die sprudelnde Tiefe des Urborns nicht mehr zu erkennen ist und die nur noch auf durchscheinendem Sande dahingleiten. Schellings Spekulation hat auch in ihren ersten Gestalten ein tieferes Princip getragen, das, von einem reichen Geiste und tiefen Gemüthe lebendig fortbewegt, zuletzt die erste, pantheistische Form des Systems durchbrechen mußte. Was man Schellingen wünschen möchte, ist nur die Parrhesie, mit der er dieß anerkennen sollte und durch die kaum erst ein Meister in einem anderen Gebiete, dem der Politik, in und bei aller seiner Menschlichkeit, die von dem Umschwunge des Zeitgeistes nie unergriffen bleiben kann und soll, die ächte Größe sich bewahrt hat. Wie dem aber auch sei, eine positive Beziehung zwischen der ersten und jetzigen Gestalt der Schelling'schen Philosophie findet immerhin Statt. Die Frage, die uns zumal gegenüber den großen Bewegungen im Schooße der Kirche, über welche Schelling ein Wort sprechen will, vorzugsweise interessirt, ist nur die: ob er sich bei seiner Rückkehr zu den positiven, heiligen Potenzen, in welchen unsere Individualität wurzelt und die wir mit irresistibler Gewalt in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein vernehmen, zugleich jene volle Freiheit gerettet habe, welche dem Philosophen geziemt und durch welche er wenigstens zu einer Art von Votum decisivum, wie es Schelling abgeben will, allein befähigt zu sein scheint? Es ist eine die Jüngeren wohlthuend ansprechende und auch den Lethargischen erregende Mahnung, wenn der greise Mann energisch an das Solonische Gesetz erinnert, das keinem Patrioten Indifferenz bei großen Bewegungen des Ganzen gestattet. Es kann nur ein großer Geist sein, der sich also das Interesse der Jugend an den Evolutionen der Zeit immer lebendig erhält. Diejenigen, welche an die Philosophie die Forderung stellen, daß sie von einer Voraussetzung

ausgehen soll, mögen den Mann, mit dessen Autorität sie so gerne ihre Bornirtheit decken möchten, hören, wenn er ihnen auseinandersetzt, wie widersinnig ihre Forderung sei, wie man der Philosophie nie vorschreiben dürfe, wohin sie gelangen solle, wie sie von Grund aus mit jeder Autorität brechen und selbst den Namen christliche Philosophie ablehnen müsse (S. XVI u. f.). Wenn Sch. dennoch behauptet, daß die Philosophie nur die reale Möglichkeit der Offenbarung begreifen könne, die Wirklichkeit derselben aber durch die Erfahrung gegeben sein müsse (S. XXXIV—XXXVI); so will er auch damit noch nicht die alte historische Theologie zurückrufen. Er widersetzt sich vielmehr ausdrücklich den Erklärungen der k. sächsischen Minister in Evangelicis, sofern sie die Herabsetzung der h. Schrift zu dem Range einer blos historischen Autorität nicht dulden wollen (S. XXIX, Anm.); an mehr als Einer Stelle kämpft er gegen den alten, von der Authentie und Theopneustie der h. Schrift ausgehenden Supranaturalismus (vergl. S. XII), und erkennt sogar ein Christenthum vor dem Christenthum, d. h. dem im neuen Testamente niedergelegten, an (S. XLI Anm.). Jene Voraussetzung der Theologie ist ihm nur die subjektive, innere Erfahrung, das testimonium spiritus s., das unabhängig ist von der Historie und das durch die Theologie zu seinem Selbstverständniß gelangen soll, und Schellings Stellung ist in dieser Beziehung von der Schleiermachers gar nicht verschieden. Schellings Tendenz geht sogar so weit, eine neue Kirche anzubahnen. Die Reformation war ihm zufolge von Anfang an unvollendet, nur der Beginn dessen, was werden sollte, nicht es selbst. Die evangelische Kirche ist nur eine Art von Kirche, nicht die Kirche (S. XLII—XLIV. LIII). Noch ist sie innerlich nicht dieselbe allgemeine Macht geworden, die der Staat bis jetzt äußerlich ist; sie hat den Inhalt ihres Glaubens erst als einen besonderen, noch nicht als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen. Dahin zielt erst die Bewegung, dieß ist die wahre Strömung der Zeit (S. LI). Was heißt dieß Anderes, als daß die universelle

Idee des Urchristenthums, welche von jedem Buchstaben unabhängig, also auch nicht an den des N. Test. gebunden ist, vielmehr in dem inneren, göttlichen Geiste jedem Einzelnen sich unmittelbar zu erkennen giebt, erst durch die Philosophie müsse zum Bewußtsein gebracht werden und daß erst damit jene universelle Kirche, welche nicht mehr, wie die evangelische, einen besonderen, partikularen Glauben haben und so anderen Kirchen gegenüberstehen werde, mit Einem Worte die Kirche des Geistes, in die Wirklichkeit treten könne?

Ist aber dieß der jedem verständigen Leser ziemlich vernehmlich angedeutete Sinn des Verf., warum dann doch wieder so viele in der That hämische Seitenblicke auf Rationalisten, Lichtfreunde und Männer, wie Wislicenus, die zwar nicht genannt, aber klar genug bezeichnet sind? Diese kommen schlecht weg, überströmt mit den alten längst verbrauchten Vorwürfen, überhäuft mit jenem schon so oft verschossenen Pulver, dergleichen die Ausdrücke gemeiner Rationalismus, Seichtigkeit und dergl. sind, Vorwürfen, mit welchen auch weiland Hegel nicht den Rationalisten, wohl aber anderen Herren, deren Gunst selbst Philosophen einer gewissen Art nicht gleichgiltig ist, Staub in's Gesicht streute.

Wir fragen billig, cur tantae animis coelestibus irae? Wir wissen es schon, der leidige Theismus ist an Allem Schuld. Und warum das? Er ist schwach, weil er nur in absoluter — nicht Ueber-, sondern Außerweltlichkeit (denn das ist ein großer Unterschied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß (S. XIV). Ist denn aber diese Nebenvorstellung eines außerweltlichen Gottes nothwendig mit dem Theismus verbunden? Kann der Theismus nicht zugleich das Paulinische: ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινόμεθα καὶ ἐσμεν, in sich aufnehmen? Sind die Einheit des unbedingten Geistes und seine Unendlichkeit, vermöge deren er Alles beseelt, völlig disparate Begriffe? Gerade der moderne Rationalismus hat unverkennbar, wie wir schon oben bemerkten, eine ganz andere Gestalt gewonnen, als diejenige war, die er im vorigen Jahrhunderte

hatte. Wie er nicht mehr so bornirt zu dem Buchstaben sich verhält, um dem letzteren seine natürlichen Erklärungen unnatürlicher Weise aufzuzwängen, sondern sich die freie Stellung der Kritik gegeben hat; so ist er auch von der Vorstellung eines rein extramundanen Wesens zu der Innigkeit, die in dem Bewußtsein eines immanenten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen wurzelt, fortgegangen, und eine wissenschaftlich religiöse Geistesrichtung, welche die ewige Gegenwart Gottes im Geiste als Princip der Religion statuirt, kann nicht mehr der Vorwurf treffen, daß sie ein rein transscendentes Sein Gottes setze. Dieses vertieftere Bewußtsein der religiösen Wahrheit schließt auch eine Selbstgewißheit in sich, die sich mit dem vermeintlichen „Schreck, als könnte die alte Orthodoxie uns wieder über Hals und Kopf kommen," nicht verträgt und höchstens eine, übrigens in unseren Tagen natürliche Befürchtung vor den S. XLVI und XLVII angedeuteten Regierungsmaaßregeln zuläßt. Jenes vertieftere Bewußtsein ist auch himmelweit verschieden von jenem, das sich in dem „déisme franc et sans alliage" ausspricht, welcher die ausgesprochene Weisheit des Tages sein soll. Daß der Rationalismus es zu keiner Theologie bringe (S. XXXVII), daß er darauf ausgehe, das Christenthum abzuschaffen (S. XLVII) und gänzlich tabula rasa zu machen (S. XX), daß er ein Bekenntniß aufstelle, das nichts bekennt (S. XLI); dieß und Anderes sind daher lauter unbegründete Behauptungen gegen eine Zeitrichtung, welche nicht nur die allgemeinen Ideen des Theismus, sondern auch ausdrücklich die wesentliche Einheit Christi mit Gott, und als die Bestimmung aller Menschen Theilnahme an jener Einheit wiederholt und eindringlich ausgesprochen hat. Wir bedauren aufrichtig, daß allen Anzeichen zufolge Schellings Philosophie eine dem Fortschritte des Geistes entfremdete Richtung genommen und sich in ein Formelwesen verirrt hat, mit welchem sich der Zeit kein neues Leben einhauchen und noch weniger ihre Fluktuation hemmen lassen wird. Nein! weder Schelling's spekulativer Dogmatismus, noch die leere Negativität,

welche die Religion in dem Tiefsten angreift, worin ihr specifisches Wesen besteht, sondern etwas ganz Anderes ist es, wohin der menschliche Geist strebt. Es ist wirkliche Religion, keine bloße abgezogene Philosophie, aber es ist die Religion des Geistes, sie in ihrer ganzen Freiheit, aber auch in ihrer vollen Innigkeit. Heil uns mit dem Geiste, der Vernunft lebendig macht, und weise, und in sich selbst gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend, — kein Stern in diesen Nächten des Daseins, — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens. Diese Worte Jakobi's*) sind aus dem Herzen des Geistes aller Besseren gesprochen, und daß dieß keine Einbildung sei, haben die realen Bewegungen in der Kirche bewiesen, Bewegungen, die wohl eine Zeit lang gehemmt werden können, deren Hemmung aber nur eine tiefere Concentration des schon lebendigen neuen Lebensprincips zur Folge haben wird.

Daß Schelling für jetzt keine Aenderung in der Verfassung der Kirche will, haben wir schon gesehen. Die Kirche soll nicht frei werden, ehe sie nicht die allgemeine Kirche geworden, d. h. sie soll nicht schwimmen lernen, ehe sie schwimmen kann. Die Wissenschaft soll die Kirche zuerst innerlich befreien, ehe sie auch äußerlich frei wird. S. LI. Als ob die Wissenschaft die einzige Potenz in der Kirche wäre. Das Verlangen nach einer Kirchenrepräsentation soll nur aus einer schlauen Taktik derjenigen fließen, die, weil sie es zu keiner Theologie gebracht haben, einen hoffnungslosen Kampf gerne von einem Gebiete auf ein anderes spielen möchten (S. XXXVII), und den Synoden sei ein schlimmes Prognostikon zu stellen, weil in der Kirche zu heterogene Meinungen herrschen (S. XXXVIII). Vielmehr aber ist es die in sich erstarkte, religiöse Wissenschaft, die da strebt zum Leben und zur Wahrheit zu werden und den vorhandenen, geheimen und an der Kirche zeh-

*) Von den göttlichen Dingen S. 62—70.

renden Zwiespalt der wissenschaftlichen Ueberzeugung mit der Ueberlieferung zu lösen, und, wenn dieß nicht sollte geschehen können ohne Scheidung des Heterogenen, so läßt sich eine solche doch in die Länge nicht verhüten, sie beruht vielmehr auf derselben inneren Nothwendigkeit, aus welcher das reformatorische Bekenntniß (vergl. S. XXXIX) entsprungen ist.

Im Uebrigen stimmen auch wir mit Schelling überein wenn er denen, die da Gewalt haben, das goldene Wort zuruft, daß sie als solche nicht Partei nehmen möchten (S. XLV), und noch mehr darf in dieser Beziehung an das erinnert werden, was einst Wieland in einer für unsere Zeit wahrhaft divinatorischen Abhandlung gesagt hat*). Nur daß mit jenem Worte Schellings theils das Bemerkte, theils insbesondere das sich nicht reimen will, daß die Fürsten in keinen öffentlichen Verhältnissen, am wenigsten in dem Gebiete der Kirche die Lüge dulden dürfen (S. XLVI), wenn doch zugleich die einzige Art, wie diese verbannt und Wahrheit in das kirchliche Leben kommen könnte, nämlich das freie Bekenntniß der Kirche mittelst Synoden, auf lange Zeit hin soll gehemmt werden.

Der Nachlaß Steffens enthält einige interessante Vorträge, welche derselbe in der Akademie der Wissenschaften gehalten hat, über Pascal, Jordano Bruno, die Einwirkung des Christenthums auf die nordische Mythologie, über den öffentlichen Unterricht in den Realien und über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie.

IV.

Chrestins Kritik der Zeitrichtungen ist der Erguß eines im Ganzen verständigen und klaren religiösen Gemüths, das von dem tieferen Geiste religiöser Wissenschaftlichkeit, wie er sich durch eine Reihe von Entwicklungen in der

*) Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen. In s. Werken Bd. 32. Vergl. bes. S. 105. Mit Recht verdiente dieser Aufsatz einen Wiederabdruck in unseren Tagen.

jetzigen Zeit gestaltet hat und immer weiter gestaltet, nicht unergriffen, jedoch keineswegs bis zu der Höhe des philosophischen Bewußtseins durchgebildet ist, um die großen bewegenden Kräfte der Zeit und die hervorragenden Erscheinungen in Wissenschaft und Kirche, welche hier zum Gegenstande einer freilich flüchtigen Kritik gemacht werden, vollkommen würdigen zu können.

Daß Spinoza nicht den Grund des Werdens in Gott begriffen habe; daß sodann Hegel, obwohl er in die Substanz die Bewegung und Idealität, vermöge welcher sie zum absoluten Geiste sich bestimmt, habe setzen wollen, doch zum Spinozismus zurückgesunken und über dessen Schranken in Wahrheit nicht hinausgekommen sei; daß endlich Schellings neueste Konstruktionen den Willen in dem blind Seienden nur voraussetzen, dieß zeigt der Verf. auf den ersten Blättern seiner Broschüre zwar nicht mit der erforderlichen Schärfe der Dialektik, aber immerhin auf eine plausible Weise. Er stellt hingegen mit Recht ein monistisches, selbstbewußtes Princip an die Spitze alles Seienden, übergeht aber die innere, reale Denkbarkeit dieses Princips, die von der Nothwendigkeit seiner Annahme zu unterscheiden ist, gänzlich, und weist den von ihm S. 32 flüchtig hingeworfenen Gedanken einer möglichen Dualität in Gott, wie sie bei allem Monismus des Princips denkbar ist, in der That aber von einer lebendig gedachten Geistigkeit desselben gefordert wird, ebenso leichthin um der absoluten Abhängigkeit der Kreatur und der reinen Harmonie der Weltbewegung willen zurück, ohngeachtet die erstere mit jener Idee lediglich nichts zu schaffen hat, die zweite aber faktisch nicht ohne eine fortwährende, nur allmählig zu überwindende Gegensätzlichkeit sich entfaltet. In der Schärfe der Dialektik besteht aber auch, wie bemerkt, nicht die eigentliche Stärke des Verf.; seine Monographie hat dagegen eine ansprechende Wirkung vermöge der einfachen Aeußerungen eines im Ganzen verständigen, frommen Sinnes. Zwar streifen diese manchmal an eine, zumal so mächtigen wissenschaftlichen Systemen, wie hier bekämpft werden wollen, gegenüber, schwächliche Sentimentali-

tät, wie gleich am Anfange, wo der Verf. „mit thränendem Auge ein vom Stamme gelöstes Blatt in seiner Hand haltend" sich producirt und seine Vergänglichkeit mit den Worten beweint: „Es war einst so schön, — so schön! und doch war es nicht das Ewige und Unvergängliche" u. s. w. Dagegen begegnen uns auch einfache Herzensergüsse, die in ihrer Naturwahrheit einen guten Eindruck nicht verfehlen können, wie z. B. S. 28, wo der Verf. schildert, wie in der Anschauung der unendlichen Schöpfung, der Sternenwelt und der Sphäre des Geistes alle abgezogenen und leblosen Principien einer abstrakten Wissenschaft ihre Gewalt für das Bewußtsein verlieren und in ihr Nichts zusammensinken, und „Alles, Alles, was dem religiösen Gemüthe theuer ist, wieder emporsteigt aus dem Schutt in seiner alten herzerhebenden Glorie, und seine beseligende Macht über den Geist hinweht wie der Strom eines seligen Lebens."

Wir können hierbei nicht verkennen, daß diese religiöse Gemüthlichkeit von der Kraft rationeller Bildung durchdrungen und geläutert ist. Die „theure Bibel," für welche der Verf. das Wort gegen deren „inn- und äußeren Feind" so salbungsvoll ergriffen hat, ist zwar vom Geiste Gottes eingegeben, jedoch da die Wirksamkeit des letzteren die Individualität der Schriftsteller nicht zum willenlosen Werkzeug degradirt, so muß nicht jedes Wort vom Irrthum frei sein (S. 98); nicht der Buchstabe ist normativ, sondern das in Christo sich kund thuende, göttliche Leben (S. 99); ohnedieß hatten die Propheten des alten Testaments nicht „das unbefangene, scharfe Auge, um die Sehnsucht ihres eigenen Herzens in der vollen Reinheit zu fassen," und ihre messianischen Hoffnungen sind daher zugleich mit politischen Elementen zersetzt (S. 97). Christus wird nur dargestellt als Stifter einer vollendeten, reinen Lebensgemeinschaft mit Gott, die in ihm ihre urbildliche Realität gewonnen hat. Erkennst Du nur an, ruft der Verf. uns zu, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte in der Geburt des Herrn die Erscheinung eines neuen Lebens liegt, in dem die Menschheit ihr wahres Wesen und ihre Gemeinschaft mit Gott bejaht; ja er-

kennst Du nur an, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte dieß dort erschienene Leben von so großer innerer Energie war, daß es den Umschwung des Lebens der einzelnen von ihm ergriffenen Individuen und Völker, — daß es den Umschwung der Weltgeschichte bedingte, so wollen wir uns um das Woher? nicht streiten, sondern in Eintracht und Liebe, in seinem Geiste uns die Hand reichen! (S. 96—97). Was also der Verf. will, ist im Wesentlichen nur der reine Vernunftgehalt des religiösen Bewußtseins, sind die ewigen, unverwüstlichen Ideen, in denen ein gesundes, geistiges Leben wurzelt, und wir nehmen darum auch sein Zeugniß gerne hin als ein freundliches Denkmal jener Macht einer lebendigen Religion des Geistes, eines reinen Gottesbewußtseins und des tieferen Verlangens, das durch alle gesunden Gemüther geht, in Gott zu leben und in seiner innigen Gemeinschaft ihr wahres Wesen zu affirmiren.

Nur hätte der Verf., wenn er zu dieser geläuterten, geistigen Religiösität sich bekennt, auch entschiedener, bestimmter und offener das positive Verhältniß aussprechen und anerkennen sollen, in welchem er zu der modernen Wissenschaft steht. Wem verdanken wir denn vorzugsweise die Emancipation von der Autorität des Buchstabens? wem verdanken wir es, daß an die Stelle des früheren, schaalen und kahlen Deismus eine größere Innigkeit des Gottesbewußtseins getreten ist? wem verdanken wir es, daß Christus uns nicht mehr da steht in der steinernen Hülle absoluter und unzugänglicher Uebernatürlichkeit, mit welcher ihn der trockene Verstand eines pharisäischen Supranaturalismus umgeben hatte, daß wir vielmehr jetzt erst die Wahrheit jenes Gebets, mit dem er seine letzte große That weihte, die Wahrheit jener Worte verstehen und nachempfinden: *Ἐρωτῶ, ἵνα πάντες ἓν ὦσι καθὼς συ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί?* Ehre den großen Männern, Fichte, Schelling und Hegel! Sie sind es, deren idealer Pantheismus jene Immanenz Gottes und damit die wesentliche Gleichheit Christi und aller anderen Menschen zum Bewußtsein gebracht und den

Geist von dem Buchstabendienst auf's tiefste emancipirt haben! Ihrer wird ewig genannt werden, wenn irgendwo von der Vollendung der Reformation durch die moderne Wissenschaft die Rede ist, und diese große, positiv fördernde That ist es, welche der Verf. bei einer tieferen Würdigung der Zeitrichtungen auf's entschiedenste hätte hervorheben sollen, statt nur, wie er es thut, zu seufzen über den Ruin, den ihre Systeme angerichtet haben. Zwar ihre Systeme — ich spreche hier natürlich von den ersten Formen der Schelling'schen Philosophie — haben den vollen Gehalt des Geisteslebens nicht zur adäquaten Form ausgearbeitet; dem früheren, schaalen Deismus haben sie nur einen ebenso einseitigen Pantheismus entgegengestellt, welcher in seiner vollen Konsequenz nichts als eine leere Oede des Lebens zurückläßt. Aber auch so bleiben sie ein wichtiges Moment in der Entwicklung des Zeitgeistes, und keinen Falls darf uns jene Extremität ihrer Richtung abhalten, das positiv Wahre und Befreiende, das in ihnen liegt, freudig und freimüthig anzuerkennen.

V.

Gegenüber von der täbiösen Polemik gegen den fortschreitenden Geist der Zeit von Seiten solcher, welche von dem letzteren doch selbst ergriffen sind und den Resultaten seiner Forschungen ihre freiere religiöse Ueberzeugung zu verdanken haben, macht die Entschiedenheit einen wohlthuenden Eindruck, mit welcher Morning für die Perfektibilität des religiösen Bewußtseins sich ausspricht. Seine Schrift gehört hinsichtlich ihrer Grundrichtung zu dem Besten, was über das letztere Problem geschrieben worden ist; sie ist ein Zeugniß davon, daß ein bedeutender Theil der Denkenden die Philosophie zu einer lebenskräftigen Macht heranzubilden strebt, indem er sie von dem Aether eines abstrakten Idealismus, in dem niemand athmen kann, wie von dem Sumpfe des Positivismus aus zur ächten Freiheit heranführt. Was wir hierbei dem Verf. wünschen, ist nur eine größere Schärfe in der Begriffsbildung und

in der Unterscheidung des eigenen Standpunktes von heterogenen Lehren. Die Schrift führt den Titel: pantheistische Tendenz des Christenthums, und der Verf. erklärt S. 10, daß jede Philosophie zum Pantheismus führe, und sucht auch §. 18 u. ff. das Christenthum als Pantheismus nachzuweisen. Wenn er aber seine spekulative Ansicht von dem Weltganzen in den Worten zusammenfaßt, daß ihm „die Welt der im absoluten Selbstbewußtsein zur Indifferenz gelangende Dualismus von Subjekt und Objekt sei" (S. 16); oder wenn er S. 24 sagt, daß nach der philosophischen Lehre „die Welt von Anfang in Gott sei und der Welt eine Aeußerlichkeit innerhalb des göttlichen Selbstbewußtseins zukomme, sofern sie als Gott-Objekt im Gegensatze zu Gott-Subjekt gedacht werde"; wenn er sodann S. 44 den realen Pantheismus darum verwirft, weil er das absolute Sein nicht als absolute Persönlichkeit fasse; wenn er endlich S. 55 und 56 sagt, der wahre Pantheismus und das Christenthum legen Gott „ein absolutes Selbstbewußtsein, eine allumfassende, von Raum und Zeit unbeschränkte Persönlichkeit" und dem Geiste „eine persönliche Fortdauer nach dem Tode bei:" so sehen wir zwar, daß die philosophische Ansicht des Verf. ein pantheistisches Element enthalte, aber ebenso deutlich erhellt, daß sie darum nicht selbst Pantheismus, sondern wesentlich Theismus ist. Wir können nur die Entschiedenheit billigen, mit welcher der Verf. gegen den abstrakten Theismus sich erklärt, und seine Tendenz, in den Theismus die wahren Elemente des Pantheismus aufzunehmen, ist eine ganz philosophische, in der konsequenten, allseitigen Durchführung der Gottesidee, wie sie sich in unserer Zeit mehr und mehr Bahn bricht, von selbst gegründete. Als ein Zeugniß der philosophischen Tendenz der Zeit nach allseitiger, über den Gegensatz des früheren, abstrakten Theismus, wie er in der Wolf'schen Schule sich ausbildete, und des späteren Pantheismus der deutschen Philosophie sich erhebenden Auffassung des Absoluten nehmen wir gerne auch die vorliegende Broschüre an, müssen aber dem Verf. ein bestimmtes

Bewußtwerden über das Unterscheidende eines solchen philosophischen Strebens wünschen, da jedes eigenthümliche Princip nur durch die Schärfe des Selbstverständnisses die Kraft erhält, sich durchzusetzen.

Den Fortschritt zum Personalismus, welchen die Religion in ihrer bisherigen geschichtlichen Entwicklung gemacht hat, hebt der Verf. treffend hervor. In der That hat die bisherige Religionsphilosophie dieß wesentliche Moment zu sehr übersehen, während sich sämmtliche Religionen nach dem Grade, in welchem sie dem Princip des Personalismus sich nähern, genau charakterisiren ließen. Denn, um nur wenige Grundzüge anzugeben, so fällt das absolute Selbstbewußtsein in den Religionen der Zauberei und selbst im Brahmaismus noch ganz in den Menschen, während der Fetisch, Thián, Brahm selbstlos oder wenigstens nur oberflächliche Personifikationen sind. Ormuzd ist sodann Person, aber nur eine besondere neben seinem Antipoden Ahriman; Zeus, schon höher, herrscht über alle Götter, aber nicht über das Schicksal. Erst Jehovah nimmt mit der Universalität seines Selbstbewußtseins auch das Schicksal als seinen eigenen Willen in sich auf; die Gottesidee ist nun vollendet, aber um so mehr handelt es sich von nun an um die Vermittlung der absoluten Persönlichkeit und der menschlichen Individualität, und eine ganz neue Entwicklungsreihe beginnt für die Religion. Dieser Ueberblick stehe hier nur, um zu zeigen, daß die Entwicklung der Religion kein logischer, kein Denkproceß sei, daß es sich umgekehrt bei derselben um das Persönlichste handle, und daß sie noch weniger darauf gehe, ein absolutes Selbstbewußtsein des Menschen hervorzubringen, ein solches vielmehr nur ihren untersten Anfangspunkt bezeichne, welcher durch eine Reihe von Evolutionen hindurch dahin fortgeht, eine absolute, übermenschliche Persönlichkeit zum Bewußtsein zu bringen, damit nun erst in ihr der Mensch seine Persönlichkeit erfasse!

Daß die Philosophie die Nothwendigkeit der Religion anzuerkennen habe (S. 60), daß das wahre Denken, wie es der

Spekulation eignet, selbst in sich zum Gefühl, der vorherrschend religiösen Funktion, werde (S. 62), daß jedoch hierbei die Wissenschaft in ein freies kritisches Verhältniß zur positiven Form der Religion sich zu stellen und insbesondere das Mythische in ihr von der Idee zu scheiden habe (S. 59); — dieß Alles bemerkt der Verf. richtig und ist ein Beweis, daß er auf der rechten Fährte begriffen ist. Plausibel ist hierbei die Entwicklungsreihe des Christenthums, welche er aufstellt. Nachdem er nämlich als charakteristisches Dogma desselben die Trinitätslehre nachgewiesen, geht er zu dem nicht üblen Gedanken über, daß nun auch innerhalb des Christenthums nacheinander eine vorherrschende Verehrung des Vaters, Sohnes und h. Geistes sich habe gestalten müssen, und daß hierin die drei Epochen des Christenthums begründet seien, indem der Katholicismus, wie sich in seiner ganzen der alttestamentlichen Theokratie zugewendeten Verfassung zeige, die Verehrung des Vaters, der Protestantismus dagegen die des Sohnes, auf den er Alles beziehe, und der Deutschkatholicismus sammt Rationalismus die des Geistes zu seinem dominirenden Princip habe. Der Deutschkatholicismus müsse daher, um sich entschieden und bestimmt auszubilden, den Geist über die Schrift, die Idee über das Symbol stellen; aber selbst dann sei er zwar die letzte Gestalt des Christenthums, nicht aber die letzte Form der Religion an sich, welche vielmehr erst mit der Einsicht eintrete, daß der christliche Geist nicht verschieden vom allgemeinen Geiste, daß der h. Geist des Christenthums der h. göttliche Geist der Weltgeschichte überhaupt und daß diese, die Weltgeschichte, die Einheit von Natur und Geist, mithin das vollkommenste religiöse Bild der Gottesidee sei. Sei aber dieser Standpunkt erreicht, dann stehe die Religion der Philosophie, dem idealen Pantheismus nicht mehr mißtrauisch und argwöhnisch gegenüber: denn sie selbst sei Pantheismus und von dem philosophischen nur durch ihre bildliche, für das Gemüth berechnete Fassung verschieden. S. 88—89. Daß die Idee des göttlichen Geistes im Deutschkatholicismus und protestantischen

Rationalismus in den Vordergrund trete, ist so unverkennbar, als die andere Thatsache, wornach der Protestantismus Christus zum Mittelpunkt seines Lebens hat, und es liegt daher der weitere Gedanke nahe, daß der Katholicismus in der Idee des Gott-Vaters wurzle, wofür sich die theokratische Verfassung dieser Kirche allerdings anführen ließe. Allein das oberste Princip einer Religionsform muß nothwendig auch in der Lehre und dem Bewußtsein derselben hervortreten und dieß können wir doch von der Idee Gott-Vaters in Beziehung auf die katholische Kirche gewiß am wenigsten sagen. Die Idee Gottes als Vaters tritt für das Bewußtsein der katholischen Kirche gänzlich in den Hintergrund; die göttlichen Wesen, an die vielmehr der gläubige Katholik sich am gernsten wendet, sind die Heiligen und dieß darum, weil die Idee des väterlichen Verhältnisses der Gottheit zu dem Menschen seinem Bewußtsein sich beinahe gänzlich entfremdet hat und deßwegen eine Vermittlung zwischen Gott und den Menschen für ihn Bedürfniß ist. Auch ging die theokratische Verfassung der katholischen Kirche nicht aus von jener Idee der Vaterschaft Gottes, sondern von dem Dualismus des religiösen Bewußtseins, welcher die Tendenz der absoluten Entäußerung des weltlichen Lebens und, sofern diese von der Masse des Volkes nicht ohne Stillstand alles Lebens an sich vollzogen werden konnte, einen besonderen, allein wahrhaft heiligen Stand zu seiner Konsequenz hatte. War so im Katholicismus das innere religiöse Leben der Gesammtheit entäußert an einen objektiven, besonderen Stand; so nahm der christliche Geist im Protestantismus diese Objektivität in sein Inneres zurück und es ist daher für ihn nicht die Idee des Sohnes an sich, nicht das Objektive, die Geschichte Christi als solche, sondern vielmehr das Subjektive, der rechtfertigende Glaube das Wesentliche, das wirkliche Princip desselben. Beide, Katholicismus und Protestantismus, verhalten sich daher, wie die objektive und subjektive Form des Christenthums, und sind die vollständige Erschöpfung der in demselben möglichen Formen. Wenn daher der Deutschkatholicismus und

noch mehr der protestantische Rationalismus auf den Geist den Hauptnachdruck legen, so geschieht dieß nicht in dem Sinne, als wollten sie dabei das Trinitätsdogma noch festhalten; der göttliche Geist ist den bewußten Organen jener Erscheinungen die ganze Gottheit; damit treten diese heraus aus der Basis des Christenthums selbst, und in der That, wenn die Entschiedeneren unter ihnen den Geist über das Wort stellen, so ist damit dieses als Fundament ihres Glaubens in Wahrheit aufgegeben, da eine Kirche nimmermehr in einer Schrift, deren Mangelhaftigkeit sie erkennt, zugleich ihren Kanon haben kann. Daß jene religiösen Gemeinschaften dieser Konsequenzen sich noch nicht völlig bewußt sind, macht ihre Halbheit und Unreife aus und ist der Grund, warum sie in der dermaligen Form ihres Selbstverständnisses eines weithin greifenden Einflusses noch unfähig sind und nur als Vorversuche, als erste, jedoch nur halbfertige Lichtblicke eines großen, erst jedoch nur in der Gestaltung begriffenen Weltprincips betrachtet werden können, so wie auch Luther'n und seiner Reformation Sekten vorangingen, die es blos bis zur Sektenexistenz zu bringen vermochten, weil sie das reformatorische Princip nur erst in halbbewußter Form in sich trugen. Obgleich wir aber nach dem Bisherigen von dem Verfasser in Auffassung des Entwicklungsganges der Religion abweichen, namentlich dem Deutschkatholicismus nicht die hohe Bedeutung zuerkennen, wie M., vielmehr nur zugeben können, daß in demselben ein großes historisches Princip verborgen wirke, ohne aber schon die gehörige Reife des Verständnisses erlangt zu haben; so heißen wir dennoch das vorliegende Schriftchen willkommen, indem wir dem Grundgedanken desselben mutatis mutandis nur zustimmen können. Denn daß sich die höchsten geistigen Formen des frommen Bewußtseins als Religionen des Vaters, des Sohnes und des Geistes charakterisiren lassen, ist ganz richtig, wenn wir damit nicht blos Konfessions-, sondern Religionsdifferenzen bezeichnen und unter der ersteren den Mosaismus, unter der zweiten das Christenthum, unter der dritten die erst sich bildende Gestalt

statt des religiösen Gefühls, welche dann von selbst die höchste, welthistorische Form des geistigen Lebens ist, verstehen. In der Sache also einig mit dem Verf. können wir nur wünschen, daß der Geist, aus welchem seine Schrift entsprungen ist und in welchem sich Innigkeit des religiösen Gefühls und Freiheit des wissenschaftlichen Bewußtseins durchdringen, in immer weiteren Kreisen sich verbreiten möge.

VI.

Unter den bisher angeführten Schriften zeichnet sich die Reinhold'sche auf's entschiedenste sowohl durch die Freiheit und Bestimmtheit, mit welcher sie die werdende Grundform des religiösen Bewußtseins im Unterschiede und Gegensatze zu den bisherigen Gestaltungen desselben, insbesondere zu den Bestrebungen einer veralteten Orthodoxie und eines beschränkten Pietismus auffaßt, als durch die wissenschaftliche Gründlichkeit aus, mit welcher sie die reine Idee der Religion in das philosophische Bewußtsein erhebt. Der Theismus, zu welchem der Verf. sich bekennt, ist insbesondere nicht jener schaale Deismus, wie er im vorigen Jahrhundert herrschte, sondern er geht aus von der Grundüberzeugung eines lebendigen, immanenten Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, und stellt sich somit in dem Verf. als ein durch die moderne Philosophie fortgebildeter, mit den wahren, bleibenden Ergebnissen auch der pantheistischen Systeme bereicherter dar. Die spekulativ religiöse, mit Wärme und Energie vorgetragene Ueberzeugung des Verf. dürfen wir wohl als diejenige der Mehrheit unter den Gebildeten unserer Zeit und als eine solche bezeichnen, die in ihrer wahrhaft veredelnden und harmonisch alle Lebenszwecke umfassenden Kraft bestimmt ist, einmal auch zum Volksglauben hindurchzubringen. Nur in Einem Punkte, der freilich zu den Hauptpunkten gehört und tief in das Ganze eingreift, vermissen wir in dem Buche die nöthige Unbefangenheit, nämlich in der Art und Weise, wie dasselbe das Bewußtsein Jesu konstruirt. Indem der Verf. die Uranschauung, auf welcher das Christenthum beruht, ohne

Weiteres mit seiner eigenen, dem 19. Jahrhunderte angehörigen, reflektirten Ueberzeugung identificirt, zeigt er nicht nur eine Befangenheit, in welcher er in das Eigenthümliche und Specifische des Selbstbewußtseins Christi denkend sich nicht entäußern kann, sondern er hat sich auch eben dadurch die Einsicht in den wahren Entwicklungsgang der christlichen Religion unmöglich gemacht. Wir heben dieß um so mehr hervor, als dieselbe Befangenheit der ganzen Partei, welcher der Verf. zugehört, mehr oder weniger eigen ist, ja als selbst die aus der Hegel'schen Philosophie hervorgegangene kritische Schule keineswegs von ihr sich befreit und den historisch kritischen Standpunkt gewonnen hat, von welchem aus jenes Bewußtsein mit völliger Objektivität verstanden werden kann.

In der Einleitung sucht uns der Verf. vorläufig über seinen Standpunkt zu orientiren und das ewig Giltige an der Offenbarung oder das Wort Gottes im alten und neuen Testamente zu ermitteln.

In Jesu, bemerkt er, wirkte der prophetische Geist in höchster Fülle und Reinheit, und hierdurch erhob er sich zu der vollkommensten Aneignung und Mittheilung der Offenbarung Gottes für das religiöse Volksbewußtsein. Sein Zweck war die Stiftung eines universellen und geistigen Gottesreiches, dessen Bürger nicht mehr durch das Ceremonialgesetz gebunden, sondern Gott nur durch eine das ganze innere und äußere Leben durchdringende Gesinnung ungeheuchelter Frömmigkeit und uneigennütziger Menschenliebe verehren sollen. Christus stellte somit eigentlich kein neues Dogma auf, er läuterte nur den Inhalt der jüdischen Glaubensvorstellungen von den die ächte Religionswahrheit überbauenden Wahnbegriffen des traditionell dogmatischen Judenthums. Nur die Eine zur Stiftung seiner Anstalt unerläßliche Forderung stellte er, ihn als Messias oder Gottes Sohn anzuerkennen, verstand aber unter diesen Benennungen nur seinen sittlich religiösen Beruf, von der Wahrheit zu zeugen, und nahm sie in keinem anderen Sinne, als in

welchem er den Vaternamen Gottes auf alle Menschen bezogen wissen wollte, und erst seine unmittelbaren und mittelbaren Schüler waren es, welche theils von jüdischen Wahnbegriffen, theils von neuplatonisirenden mystischen Ideen inficirt, das geistige und vernunftberechtigte Bewußtsein Christi gänzlich mißkannten und Christum, sich immer mehr überbietend, zu dem gottgleichen, wunderhaft wirkenden Wesen machten, wie er in den Evangelien und den Briefen der Apostel dargestellt wird (§. 12 u. ff. und §. 87 u. ff.). Wir können des Verf. vorurtheilsfreie Art und Weise, wie er die von einander mehr oder weniger abweichenden und sich immer mehr steigernden Christologien der neutestamentlichen Schriftsteller zeichnet, nur anerkennen und freuen uns, in dem Verf. den Rationalismus in der genannten Beziehung zu einer bedeutenden Höhe kritischer Voraussetzungslosigkeit sich erheben zu sehen. Einmal aber ist es, wenn wir die von den neuesten kritischen Untersuchungen an's Licht gebrachte Anhänglichkeit der allerersten Christengemeinde an das jüdische Ceremonialgesetz und den großen Kampf bedenken, welchen es kostete, bis jene Gebundenheit gehoben ward, und wenn wir hiermit entschieden ächte Aussprüche Jesu, z. B. Matth. 5, 17 vergleichen, noch sehr zweifelhaft, ob Jesus das Ceremonialgesetz gänzlich aufgehoben wissen oder ob er es nicht blos für etwas an sich Wesenloses betrachtet und durch ein tiefer aufgefaßtes Moralgesetz ergänzt wissen wollte*). Sodann wenn wir auch nur die synoptischen Verheißungen Jesu von seiner Parusie als authentisch betrachten, — und ihre Authenticität zu leugnen, dazu haben wir nicht den mindesten Grund, — und wenn wir hinzunehmen die Aussagen über die Persönlichkeit Christi, welche selbst die ältesten Urkunden des Christenthums, wie der Römer- und Galaterbrief, die Apokalypse, aufstellen; so können wir nicht umhin, uns das Bewußt-

*) Wenn wir im Folgenden den strengen Gegensatz der christlichen und jüdischen Moral herausheben, so folgt daraus noch keineswegs, daß sich Christus auch zum Ceremonialgesetz der Juden in einen gleichen Gegensatz gestellt habe.

sein Christi wesentlich anders zu konstruiren, als der Verf., indem wir ihm das eines ganz specifischen Verhältnisses zu Gott, vermöge dessen er nicht nur über alle anderen Menschen sich erhoben dachte, sondern auch eine Art göttlicher Machtvollkommenheit sich beilegte, zuschreiben müssen. Wendet man hingegen ein, es sei undenkbar, wie ein Mensch bei gesundem Bewußtsein von sich selbst die Meinung haben könne, als stünde er in einem solchen specifischen Verhältnisse zu Gott, vermöge dessen ihm eine göttliche Machtvollkommenheit zukomme, so übersieht man hierbei gänzlich den Unterschied der orientalischen, völlig substanziellen Anschauung von unserem modernen, reflektirten und vermittelten Selbstbewußtsein, man zeigt also durch solche und ähnliche Einwendungen lediglich nur die eigene Unfähigkeit, sich in vergangene Zeiten und Anschauungen hineinzuversetzen und sie zur objektiven, adäquaten und völlig freien Erkenntniß zu bringen. Ich will nicht reden von Philosophirenden, wie Friedrich Richter, welcher in ähnlicher Weise, wie Reinhold Christus den modernen Rationalismus unterlegt und die Schuld des inadäquaten Ausdrucks desselben im neuen Testament einzig den Aposteln zuschiebt, Jesu die Ehre erweist, ihm die Wissenschaft des logischen Pantheismus zuzuschreiben, und nur die lieben Jünger vermöge des Standpunktes der Vorstellung, auf welchem sie standen, ihn mißverstehen läßt (die Lehre von den letzten Dingen, Bd. I. Einl. S. 38. 39). Selbst Strauß und mit ihm unsere berühmtesten Kritiker zeigen im Grunde hier noch einen Rest derselben Befangenheit. Wie hätte sonst Strauß bezweifeln können, ob Jesus die Reden über seine Parusie in Beziehung auf sich selbst gesprochen habe? (Glaubenslehre II. S. 82). Und wie könnten sonst in gleicher Weise Bauer und seine Schüler das ebionitische Christenthum rücksichtlich der Lehre von der Person Christi als das ursprüngliche setzen? Uebersehen denn hierbei alle diese Männer, daß noch jetzt unter den orientalischen Völkern Lebende von sich das Bewußtsein der Gottgleichheit haben, daß im tibetanischen Reiche noch jetzt ein Gottpriester, ein personificirter

Gott sich befindet, welcher von sich das Bewußtsein hat, eine Inkarnation Buddha's zu sein, und welcher auch wirklich als Gott verehrt wird? Fällt es diesen Kritikern nicht ein, daß auch der Bramine und mit ihm jeder indische Asceet sich durch Entäußerung des menschlichen Seins zu der Abstraktion steigert, in welcher er sodann spricht: Ich bin Brahm! Wie viele Aehnlichkeit hat aber überhaupt mit diesen Religionen das Christenthum, aus welchem ebenso, wie aus dem Buddhaismus und Brahmaismus, Klöster hervorgegangen sind, welches, wie diese Religionen, einen obwohl gemilderten Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und der Welt statuirt, welches, wie die Lamaische Religion, Hingebung, Duldung, Liebe als das Höchste setzt? Man bedenke hierbei namentlich, daß die Ideen der hinterasiatischen Religionen und Philosopheme zur Zeit Christi bereits nach Vorderasien, Griechenland und Aegypten gedrungen waren und sich mit den in diesen Ländern herrschenden religiösen und spekulativen Vorstellungen verschmelzten, und man wird das auch in anderen religiös ergriffenen Individuen aus den bezeichneten Ländern um dieselbe Zeit sich kundthuende Streben, sich in ein gewisses mystisches, immanentes Verhältniß zur Gottheit zu versetzen, in welchem das Selbstbewußtsein sich zu dem des Absoluten erhebt und mit ihm gewisser Maaßen sich identificirt, nicht mehr so unbegreiflich finden.

Den innersten Ausgangspunkt des Verständnisses, das wir von dem Bewußtsein Christi gewinnen müssen, haben wir aber damit noch nicht einmal berührt. Dieser Ausgangspunkt kann hier nur das Verhältniß Christi zum Mosaismus betreffen und muß sich durch die Frage bestimmen, welche Fortentwicklung die Idee der Religion in Christus in Vergleichung mit dem Mosaismus gewinnen mußte und historisch gewonnen habe? Wenn wir die Religion überhaupt als das subjektive Verhältniß des Menschen zu Gott, in das sich der Einzelne selbst mit seinem innersten Gemüth und Wesen setzt und das sein ganzes übriges Denken und Wollen bestimmt, definiren können; so kann die Religion da, wo sie ihre vollendete Form noch nicht erreicht

hat, im Grunde nur zwei Gestaltungen durchlaufen, die aber nur die Durchgangspunkte für eine dritte, höhere, jene beiden umfassende Erscheinungsweise derselben sind. Der Mensch kann sich nämlich entweder wesentlich in seinem Unterschiede von Gott oder in seiner Einheit mit ihm erkennen. Erfaßt sich der Mensch wesentlich nur in seiner Unterscheidung von dem Absoluten, so kann er von sich nur ein endliches Bewußtsein haben und sich durch Gott nur bestimmt und determinirt wissen; tritt dagegen das entgegengesetzte Verhältniß, das der Einheit mit Gott in sein Bewußtsein, so muß die Religion eine vorherrschend innerliche und geistige Richtung nehmen und eine hohe Tiefe und Innigkeit erlangen, der Mensch aber — sei es nun ein Einzelner oder ein ganzer Stand oder ein ganzes Volk — wird sich als gottgleich betrachten und, da diese Gottgleichheit nur bei Entäußerung des endlich menschlichen Lebens, seines in dem Weltkompler verflochtenen bedingten Daseins, ja seiner besonderen Ichheit und Selbstheit möglich ist, so wird sich praktisch ein Gegensatz zwischen dem heiligen und weltlichen Leben der Individuen, ein Verlangen, sich selbst an das Unendliche schlechthin hinzugeben und zu entäußern, folglich die Ascese bilden. Nach dem Gesetze der Entwicklung alles Endlichen, welchem zufolge die volle Wahrheit nur erscheint, nachdem zuvor die Gegensätze, die sie umschließt, für sich durchlebt sind, ist auf den Mosaismus, welcher wohl nach allgemeinem Zugeständniß die bezeichnete erste Stufe, die der Differenz zwischen dem Absoluten und dem Menschen ausdrückt, zunächst sein reiner Gegensatz im Christenthum erfolgt. Sein Charakter ist durchherrschend der der reinen Hingabe des Endlichen an Gott, um in ihr die reine Identität mit dem Absoluten zu ergreifen, und von diesem Grundcharakter aus begreifen wir vollkommen, wie Christus, in welchem das Christenthum auf eine urtypische Weise Person geworden, ein übermenschliches Bewußtsein von sich aussprechen, in seinem Leiden den Weg zur Verherrlichung in göttliche Machtfülle erkennen, und wie sein Tod von ihm selbst als der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Religion, als

Erlösung von den sündhaften Banden des Weltlebens gefaßt werden konnte, ja mußte. Nur in der absoluten Selbstentäußerung liegt für ein endliches Individuum der Weg zur vollen Identität mit dem Absoluten. Daß hierbei Christus sehr reine und tiefe, religiös sittliche Anschauungen, Anschauungen von ewigem, göttlichem Gehalt aussprach, begreift sich von demselben Gesichtspunkte aus, indem der Geist nur, wenn er in seine innere Tiefe eingeht, in sich etwas Unendliches und Göttliches finden kann. Allein auch die Moral Christi trägt auf's Deutlichste den angegebenen Charakter, der aus dem Wesen der ganzen von Christus gestifteten Religion folgt. Wenn Reinhold die Aussprüche Jesu, welche eine reine Duldung lehren, wie Matth. 5, 39 u. ff., nicht buchstäblich genommen wissen will, so zeigt er hier nur wieder die schon gerügte Befangenheit und den Mangel an objektiver Erkenntniß des Eigenthümlichen in der ganzen Anschauung Jesu. Jene absolute Duldung und die völlige Entsagung gegenüber von allen Weltverhältnissen, wie Vermögen, Ehe und dergl., welche Christus wiederholt als die höchste moralisch religiöse Höhe, zu welcher der Mensch gelangen könne, bezeichnet, beweisen auf's allerbestimmteste, daß auch die ursprüngliche christliche Moral bei aller Tiefe und Innigkeit, welche sie charakterisirt, doch zugleich von jener mystisch ascetischen Richtung durchdrungen ist, bei welcher der Geist in der reinen Selbstentäußerung sein Sein im Unendlichen findet. Bestimmter und augenfälliger kann darum nirgends der Gegensatz und zwar der völlige Gegensatz zwischen der Mosaischen und christlichen Moral gezeichnet werden, als dieß Christus selbst in der sogenannten Bergpredigt gethan hat, in welcher er der strengen Gerechtigkeit der ersteren die reine, schlechthinnige Liebe und unbedingte Duldung ausdrücklich als das Höchste entgegenstellt, und wenn daher Reinhold in diese scharfen Gegensätze Limitationen unserer modernen Vernunftmoral hineinträgt, um Christus ganz zum Prototyp eines moralisirenden Theisten zu machen, so begeht er denselben Fehler eines voraussetzungsvollen Autoritätsglaubens, den er sonst an der pietistischen Or-

thodoxie mit vollem Rechte auf's schärfste tadelt. Die politischen Verhältnisse der Zeitgenossen Jesu, der Druck der römischen Tyrannei, das absolute Dulden, dessen Nothwendigkeit der geknechteten Menschheit auferlegt war, kamen hinzu, um eine Lehre zu begünstigen, welche aus dem Dulden eine Tugend macht und in das reine Leiden eine unendliche Seligkeit, die Seligkeit des rein an Gott und Andere sich hingebenden und darin seine Universalität empfindenden Selbstes legt; sie waren es, welche von selbst den Geist der Welt entfremdeten und ihn zu der Vorstellung hinleiteten, daß der in ihr herrschende Fürst der Teufel und das Heil für die Seele nur in der Flucht aus ihr zu finden sei*).

Wenn wir aber auch nicht in der Art, wie der Verf. und die Lichtfreunde, unterscheiden können zwischen einem reinen, der Idee adäquaten Urchristenthum und zwischen seiner Entstellung in der Auffassung der neutestamentlichen Schriftsteller, so reden wir damit natürlich der starren Orthodoxie, welche den antiquirten Standpunkt der Symbole gegen alle Fortschritte der modernen Wissenschaft festzuhalten das widernatürliche Streben hat, nicht im mindesten das Wort. Der Verf. hebt mit Recht die eigene Aeußerung der Konkordienformel über den blos untergeordneten und temporären Werth der Symbole als des blos zeitweisen Ausdrucks des Schriftverständnisses hervor, und zeigt auf's einleuchtendste S. 352—367, in welchen Widerspruch schon mit der fortgeschrittenen Astronomie und Physik die naive Weltanschauung des alten und neuen Testaments, sowie die

*) Schon in Platon begann griechischer Seits dieser Zug des Geistes von der Wirklichkeit ab zum Jenseits hin. Wer wollte ihn darum weniger verehren? Und wie sollte unsere Einsicht, daß das Christenthum nur der strenge Gegensatz zum Mosaismus sei, mit unserer Hochachtung der göttlichen Offenbarung streiten, da wir ja mit ihr erkennen, daß das alte und neue Testament nur die beiden, sich ergänzenden Hälften der Einen göttlichen Wahrheit seien, die vielleicht bestimmt ist, für sich selbst in ihrem vollen Glanze dereinst hervorzutreten, ohne daß sie aber darum jene zwei ersten Offenbarungen aufheben würde?

der Reformatoren gekommen und wie völlig unmöglich es sei, gleichsam mit selbstgeblendetem Auge in die Naivität jenes Gesichtspunkts sich zurückzuzwängen. Freilich wird auch der eklatanteste Nachweis dieser Art wenig fruchten gegen eine ein für alle Mal fixirte, wissenschaftlich befangene und zugleich in praktischer Beziehung hierarchische Glaubensform, und noch in den neuesten Nummern der evang. Kirchenzeitung hatten wir das miserable Schauspiel sich abmühender und wechselseitig wieder bekämpfender exegetischer Versuche, das erste Kapitel der Genesis mit den Ergebnissen der neueren Geognosie in Uebereinstimmung zu bringen.

Den Unterschied der prophetischen und philosophischen Aneignung der religiösen Wahrheit, zu welchem sofort der Verf. übergeht, setzt er mit Recht darein, daß die erstere in Seelenzuständen erfolge, welche vorherrschend der Gefühls- und Fantasiethätigkeit angehören, bei welchen daher die reflektirende Thätigkeit ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer intellektuellen Gesetzmäßigkeit sich unbewußt bleibe, und das Gefühl sich zum Enthusiasmus, zur Gottbegeisterung steigere, während die zweite aus einer vermittelten Denkthätigkeit in klarer, selbstbewußter Form hervorgehe (§. 8 ff.). Auch zeigt der Verf. die Stufen und Momente dieser Vermittlung, durch welche der bestimmte und klare Begriff der absoluten Kausalität sich bildet, deutlich auf. Insbesondere ist es eine eigenthümliche und wahre Einsicht des Verf., daß diese Erkenntniß nicht allein durch die theoretischen Stufen der Vernunftthätigkeit, die Wahrnehmung und Vorstellung vermittelt sei, sondern daß an diesem intellektuellen Vorgange die Willensthätigkeit und die Wahrnehmung derselben einen wesentlichen, bisher nur zu sehr ignorirten Antheil habe, indem wir einem Objekte ein Inneres als thätigen Grund seiner äußerlichen Veränderungen nur deßwegen beilegen, weil in unserem Selbstbewußtsein die Thatsache äußerer Veränderungen durch die Kausalität des freien Willens enthalten ist. Fortschreitend gelangen wir auf diesem Wege der leitenden und verständigenden Einwirkung unseres Selbstbewußtseins auf un-

ser Bewußtsein von den Außendingen zur Erkenntniß zunächst der allgemeinen Gesetze, Gattungen und Charaktere des Seienden; sodann der Einheit der alles Räumliche und Zeitliche hervorbringenden und erhaltenden Wirksamkeit oder der Naturkausalität und endlich der Idee Gottes als des höchsten Princips, durch welches das System der die Naturkausalität regelnden Zwecke und Normen erst seine ideale Macht und Wirklichkeit, seine wandellose dynamische Bedeutung und seine lebendige Bethätigung haben kann (S. 38—60). Nur darin scheint uns der Verf. zu irren, daß er ein unmittelbares Gefühl, ein primitives Ahnen Gottes gänzlich in Abrede stellt und dem Gefühle gegenüber von dem Erkennen in religiöser und moralischer Beziehung nur eine sekundäre, abgeleitete Stellung zuerkennt. „Keine Art der hierher gehörigen Gefühle", bemerkt er S. 24, ist ein primitiver Lebenszustand, jede ist eine sekundäre, durch ein Vorstellen zunächst bedingte und dasselbe in der Weise der subjektiven Empfindung kundgebende Bestimmtheit unseres allgemeinen geistigen Lebensgefühles. Das Unmittelbare in unserem Erkennen ist nur die Wahrnehmung theils der äußeren sinnenfälligen Erscheinungen, theils der im Selbstbewußtsein hervortretenden psychischen Thätigkeiten." Man kann in diesem Punkte eine Nachwirkung der reflektirenden, das tiefere, ursprünglich göttliche Wesen des Geistes mißkennenden Richtung des alten Rationalismus bei R. nicht verkennen. Der Verf. tadelt mit Recht die Vorstellung, daß das unmittelbare Innesein Gottes die Vermittlung durch Schlüsse überflüssig mache. Das wahre religiöse Grundgefühl strebt selbst nach Verständigung über sich; es normirt aber auch dieselbe; es schließt in sich ein Wahrheitsgefühl, welches gegen jede Verletzung reagirt und so immer die subjektive Probe der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Denkprocesses ist; dieß aber vermöchte es nicht, wenn es nicht ein ursprüngliches Vernehmen des an und für sich Seienden wäre. Zum Wissen könnte es unmöglich die subjektiv normative Stellung haben, die ihm zukommt, wenn es von jenem nur abgeleitet, nicht selbst ein primitiver Lebenszustand wäre. In ent-

wickelter Form ist die Idee allerdings nur für das Denken; dieß schließt aber nicht aus, setzt vielmehr voraus, daß dieselbe Idee in unentwickelter, ahnender und damit ursprünglicher Gestalt für das Gefühl da sei. Innerhalb der Religion aber hat das Gefühl eine noch ungleich höhere Bedeutung, als die angegebene, und diese hätte R. da nicht umgehen sollen, wo er von dem Werthe des Gefühls in religiöser Beziehung spricht. Das Gefühl ist nicht blos die Basis und Quelle des Erkennens, sondern es drückt ein von dem letzteren zugleich wesentlich verschiedenes Moment des geistigen Lebens aus, ein Moment, welches im Denken gar nicht gesetzt ist. Während nämlich das Denken das rein allgemeine Verhalten des Geistes bezeichnet, ist das Gefühl das allerpersönlichste Sein als solches. Da nun aber die Religion dem innersten Centrum der Persönlichkeit angehört, so muß auch das Gefühl innerhalb derselben eine ungleich höhere Bedeutung haben, als innerhalb der Philosophie. Was nämlich als reines Gefühl des Göttlichen sich kund giebt, muß eine religiöse Wahrheit sein. Die Religionsphilosophie ist daher Gefühlsphilosophie, wie die Ethik Willens-, die Aesthetik Fantasiephilosophie ist. Der Verf. kommt aber auch mit seinen eigenen Behauptungen in Widerspruch. Ist die prophetische Aneignung der göttlichen Wahrheit Gefühlsbestimmtheit und ist sie dem Oriente eigen, während das Abendland vorherrschend im lichten Tage des Bewußtseins lebt; so liegt ja hierin, da der Orient nur die primitive Form des menschlichen Geistes ausdrückt, von selbst die Anerkenntniß ausgesprochen, daß das Gefühl das uranfängliche, unvermittelte Organ der religiösen Wahrheit sei, wie denn auch noch unter uns der Ungebildete in seiner Erhebung zu Gott schwerlich alle die Stufen des theoretischen Processes, welche R. anführt, durchläuft.

Die weiteren Abschnitte über die methodische Verdeutlichung des Begriffes von Gott und über den wesentlichen Inhalt und Ausdruck des religiösen Bewußtseins können im Ganzen nur unsere Zustimmung haben. Was hier Reinhold über die

Zeit- und Raumlosigkeit der Welt sagt, gehört zu dem Durchdachtesten, das hierüber bemerkt worden ist, indem er ausführt und gegen die **Kantischen** Antinomien geltend macht, daß die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich, folglich selbst kein zeitliches und räumliches Quantum sei, daher auch nicht durch beide Begriffe gemessen werden könne, so daß die gegen die Unendlichkeit der Welt dem Raume und der Zeit nach von **Kant** erhobenen Gründe eben in der Voraussetzung irren, von der sie ausgehen, als ob die Welt, obwohl unendlich dem Raume und der Zeit nach, doch wie ein Quantum gemessen werden könnte. Hieraus ergiebt sich von selbst der wahre, spekulative Theismus, wie ihn R. bestimmt. Die Welt, die der Zeit und dem Raume nach unendlich ist, kann nur die reale, ewige Selbstanschauung einer absoluten denkenden Kausalität sein, und dieser ist ebendarum das Schaffen wesentlich, sie schafft nicht mit Willkühr, sondern nur mittelst einer mit der immanenten Nothwendigkeit identischen Freiheit, so daß beide Begriffe, Gott und Welt, nicht getrennt werden können, obwohl sie verschieden sind. Die hauptsächlichste Instanz, welche man immer wieder gegen diese Gottesidee erheben sieht, schneidet R. von Grund aus durch die Bemerkung ab, daß wir uns von Gott so wenig irgend eine **Anschauung** bilden können, als von einer der Zeit und dem Raume nach unendlichen Welt, daß beide Begriffe gleich sehr über jede Vorstellung unendlich erhaben, als dem reinen **Denken**, der reinen Vernunft zugänglich und nothwendig seien. Wenn man insbesondere gegen jedes religiöse Element im Wissen neuerdings die Einwendung gemacht hat, daß der religiösen Anschauung das Wunder wesentlich sei, so zeigt vielmehr der Verf., daß das Wunder nur in einer kindlichen Form der Religiösität eine Stelle habe, daß es aber schlechthin ausgeschlossen sei durch eine religiöse Spekulation, welche erkennt, wie jede besondere Thatsache die unmittelbare Wirkung der beschränkten Kraft eines Einzelwesens ist, welche im Zusammenhange mit den für sie unerläßlichen Bedingungen unter dem an dem Veränderlichen unveränderlichen Grund und

unter dem an sich selbst wandellosen Urgrund wirkt. Seinen charakteristischen Ausdruck hat aber der spekulative Theismus des Verf. in dem Satze, daß Gott der unendliche Urgeist des Weltalls sei, daß daher zwar die Körperlichkeit nicht zu seinen Attributen gehöre, daß er aber auch nicht ein reiner Geist in dem abstrakten und unwahren Sinne genannt werden könne, in welchem er als trennbar von dem Sein des Universums, als vor der vermeintlichen Weltschöpfung existirend und ein zur Aeußerung noch nicht gediehenes Gedankensystem in sich tragend vorgestellt wird, da vielmehr sein Denken des Systems der Dinge ein schlechthin setzendes sei. S. 107 ff.

Nicht allein dem abstrakten Pantheismus, sondern auch dem abstrakten Theismus setzt der Verf. seine Lehre, die sich zu beiden gleich indifferent verhält, entgegen. Als charakteristische Bestimmungen des letzteren hebt er namentlich hervor die Lehre, die Welt sei zeitlich entstanden, und die Begründung dieser Lehre durch die weitere gänzlich unwissenschaftliche und grundlose Behauptung des Mechanismus, der reinen Zufälligkeit und Endlichkeit des Weltganzen als solchen. Hiermit hängt nach R.'s richtiger Auseinandersetzung zusammen die fernere Vorstellung, die sich mit dem Verstandestheismus (den man auch nach einer althergebrachten Unterscheidung Deismus nennen könnte) verbindet, daß die Idee der Welt lediglich nur auf empirischem Wege zu erkennen sei, worin eben ihre Zufälligkeit liegen soll, und daß die Welt nur, wenn sie nicht-ewig, nicht-unveränderlich sei, von Gott unterschieden werden könne. Der ersten Behauptung setzt R. die apriorische Nothwendigkeit der Weltidee als solcher, der zweiten die Annahme einer abgeleiteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit als das Wahre entgegen, sofern ein ewiges und unveränderliches Wesen auch nur in einer ewigen und unveränderlichen Welt seine wahre Offenbarung haben könne.

Man wird nicht leugnen können, daß diese Gotteslehre, wie R. sie negativ und positiv bestimmt, das konsequente und

nothwendige Ergebniß einer spekulativen Auffassung des Theismus und eines gründlichen Weltverständnisses ist. Sie ist keine Kompilation, nichts Eklektisches und aus entgegengesetzten Systemen Zusammengelesenes. Gott, wenn er ist, kann seinen Grundbestimmungen nach nur dasjenige Wesen sein und nur in demjenigen Verhältnisse zur Welt stehen, wie jene Lehre ihn auffaßt. Die unwürdigen, endlichen, anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott, welche der Pantheismus zu den negativen Prämissen seines Systems macht, sind nur die Ausgeburten einer kindischen, mit der Gottesidee selbst lediglich zufälliger Weise sich verbindenden, an und für sich ihr schlechthin widerstreitenden Vorstellungsweise. Der Theismus dagegen in seiner reinen Gestalt, wie er von jeher in der Geschichte der Philosophie sich gefunden hat, wie er namentlich in den Systemen Platons und des Aristoteles uns begegnet, ist ein ganz anderer, als derjenige, welchem der Pantheismus seine Waffen gegen die Subjektivität Gottes entnimmt. Ich behaupte: würde der Pantheist einmal bestimmt und scharf sich selbst fragen, welche Antwort er habe auf die Frage nach dem Ursprung einer nach ewigen intellektuellen Gesetzen und nach unendlich erhabenen, im höchsten Gebiete ethischen Zwecken sich bewegenden Welt, so müßte er sich selbst aufgeben; würde er aber den reinen Theismus, ihn in seiner wahren Gestalt erkennen, wie er an und für sich ist, ungetrübt von den zufälligen Beimischungen des Volksglaubens, so müßte er Theist werden.

Als Grundcharakter der vollendeten Religionsform bezeichnet der Verf. weiterhin dieß, daß sie durch und durch ein sittliches Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen statuire. Hiermit stimmt er ein in die Klage aller besseren Geister über jenes völlig äußerliche, in sittlicher Beziehung indifferente, ja schädliche Verhältniß, das zwischen beiden die Alt-Orthodoxen setzen, indem sie lehren, daß der Glaube an ein fremdes Verdienst vor Gott rechtfertige, daß demnach Gott nicht an und für sich die Liebe selbst, sondern ein blutdürstiges Wesen sei,

welches nur durch den blutigen Tod eines Unschuldigen gesühnt werden könne, dessen überfließendes Verdienst sodann Anderen, ausdrücklich ohne alle ihre Selbstthätigkeit, zukommen soll. Mit Recht empört sich über solche Verunstaltung des Edelsten, was der Geist kennt, unser Verfasser; mit Recht befriedigt er sich nicht mit der symbolischen Auffassung des Todes Jesu, von dem es sich hierbei handelt, und anderen Umdeutungen jenes Dogmas, welche nur in Geist und Herz des allegorisirenden Philosophen und Theologen existiren, in Wirklichkeit aber im Bewußtsein des Volkes immer von der handgreiflichen Thatsächlichkeit des Dogmas zurückgedrängt werden und somit nichts sind als ein neuer Fleck über ein altes Kleid. Rein und entschieden muß es ausgesprochen werden: die Religion ist praktisch. Die Selbstbethätigung des Einzelnen nicht abzutödten, sein Selbstgefühl nicht abzustumpfen, sondern vielmehr beide zu erhöhen, und alle sittlichen Kreise im Lichte des Ewigen anschauen und wollen zu lernen, — das ist die ächte Aufgabe der Religion.

Können wir nun aber mit dem Verf. in Hinsicht auf seine Auffassung der wesentlichen Aufgabe und der reinen Idee der Religion nur einverstanden sein; so müssen wir dagegen in den beiden letzten Abschnitten, welche von der Entartung des Christenthums in den altkirchlichen Dogmen und Gebräuchen vor der Reformation und von der deutschen Reformation selbst handelt, eine objektiv wissenschaftliche Ableitung und eine in das Wesen der Sache eindringende Erkenntniß des Entwicklungsganges des christlichen Lehrbegriffs beinahe gänzlich vermissen. So treffend Reinhold die alle Principien der Freiheit und Humanität zerstörenden Folgen des wenige Jahrhunderte nach Christus sich allmählig ausbildenden Lehrbegriffs der Kirche schildert und so gut er in der energischen Parrhesie, mit welcher er dieß thut, die Aufgabe einer bloßen Tendenzschrift erfüllt; so will doch das Reinhold'sche Werk mehr sein, als eine bloße Tendenzschrift, sie giebt sich als eine religionsphilosophische Abhandlung, löst aber eben das Grundproblem nicht, welches die phi-

losophische Geschichtschreibung zu lösen hat, nämlich den Nachweis des inneren, wesentlich nothwendigen Entwicklungsganges des christlichen Lehrbegriffs und seine Begründung im Princip des Christenthums zu geben. Die hauptsächlichen, bewegenden Principien dieses Entwicklungsganges sind nach R. Dummheit, Priesterherrschsucht und dergl.; selbst davon, warum die Reformatoren die Augustinische Lehre von der Erbsünde wieder erneuert haben, wird der Grund nicht in dem Wesen ihres ganzen Werkes aufgezeigt, es erscheint vielmehr die tief in die ganze Gestaltung der protestantischen Theologie eingreifende Macht des Augustinismus nur als etwas Zufälliges und Willkührliches. Nur die beiden Momente, das Hereinwirken jüdischer und neuplatonischer Vorstellungen in das Christenthum, führt R. zur Erklärung der in den ersten Jahrhunderten sich bildenden Christologie, und nur den Autoritätsglauben der Reformatoren führt er als Entstehungsgrund ihrer Lehre von der Erbsünde und Gnade an. Allein so bedeutungsvoll jene ersteren Momente waren und der Natur der Sache nach sein mußten; so wäre es undenkbar, wie sie hätten auf die Bildung der Christologie einwirken können, wenn nicht das Princip des Christenthums einen inneren Anknüpfungspunkt für sie gehabt hätte. Einen solchen aber werden wir insolange nicht in demselben finden, als wir uns das Selbstbewußtsein Christi in der reflektirten Weise unseres modernen Selbstbewußtseins, wie der Verf., denken, folglich kein supernaturalistisches und specifisches Element in demselben finden, sondern annehmen, Christus habe sich sogar der jüdischen Messiasidee nur in allegorischem Sinne bedient und sich im Uebrigen nur als einen von Gott berufenen menschlichen Zeugen der Wahrheit betrachtet.

Bei dieser Illusion, die man in die Geschichte hineinträgt, kann freilich die ganze folgende Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs nur als eine Reihe von wissenschaftlichen Bestimmungen erscheinen, die im höchsten Falle lediglich aus zwar religiösen, jedoch dem Christenthum fremden Momenten, wo nicht gar aus den subjektiven Triebfedern der Herrschsucht und dergl. her-

hervorging. Eine solche Ansicht aber richtet sich selbst. Sie ist nur ein Beweis davon, daß man das Princip der Entwicklung gar nicht begriffen hat. Nach ihr hätte bisher das Christenthum selbst noch gar keine Geschichte gehabt; in dem, was wir bisher Geschichte der christlichen Kirche nannten, hätte sich in Wahrheit nur das in sie hereinwirkende Judenthum und Heidenthum entwickelt. Wie können wir aber dieß von einer Religion denken, deren Geschichte, wie niemand leugnen wird, in jedem Falle der Kulminationspunkt der ganzen bisherigen Weltgeschichte ist, in der sich eine Fülle, Freiheit und Mannichfaltigkeit des geistigen Lebens entfaltet hat, wie vor ihr in keiner Epoche der Geschichte?

Freilich vergleichen wir mit der Darstellung Reinholds die neuesten Versuche, die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs und der christlichen Kirche zu begreifen, so sind auch sie, wenn sie gleich tiefer in das innere Wesen dieser Entwicklung eindringen, doch keineswegs bis zur Erkenntniß des Princips und des Endzwecks derselben durchgedrungen. Selbst von der Dogmengeschichte Dr. Baur's müssen wir dieß behaupten. Nach dieser wäre jener Endzweck die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes als des Princips, aus welchem die ganze Entwicklung der Dogmengeschichte hervorgegangen und in welches sie wieder zurückgehen müßte; die ganze Entfaltung des christlichen Lehrbegriffs hätte zum Ziele die Aufhebung aller Transscendenz des Selbstbewußtseins und das rein immanente Sichselbsterkennen des Geistes als des Göttlichen. Wir verkennen das Wahre an dieser Auffassung nicht; ohne Zweifel geht, wie wir sogleich genauer sehen werden, jene Entwicklung dahin, den Gegensatz zwischen jener Transscendenz und Immanenz des Bewußtseins aufzuheben. Allein damit ist nicht gesagt, daß der eine der Faktoren des Glaubens selbst vernichtet werde. Die Ansicht, welche dieß als Ziel der christlichen Dogmengeschichte begreift, somit als Endzweck derselben eigentlich die Aufhebung des Glaubens, der Religion selbst setzt, kann nur aus einer völligen Mißkennung des Wesens des christlichen

Glaubens hervorgehen. Sobald der christliche Glaube in der Bestimmtheit seines Wesens begriffen wird, ergiebt sich nicht nur der wahre Gang seiner bisherigen Evolution in der Geschichte, sondern auch das wahre Ziel derselben, nämlich seine Erhebung in die Idee der Religion, nicht aber die Auflösung aller Religion.

Um nicht den Schein leerer Versicherungen zu erwecken und unserer bisher nur negativen Kritik, wie dieß immer sein soll, das Positive ergänzend zur Seite zu stellen, bemerken wir, daß auch uns die christliche Dogmengeschichte in drei Perioden zu zerfallen scheint, in die Periode vor der Scholastik, in die der Scholastik des Mittelalters und in die Zeit seit der Reformation. Die beiden letzteren Perioden unterscheiden sich aber wieder durch ein gemeinsames Moment von der ersteren. Sie sind vorherrschend Perioden der Systembildung; in ihnen kam der christliche Lehrbegriff dazu, in ein wissenschaftliches Ganzes verarbeitet zu werden, während die erste Periode nur darin ihre Hauptaufgabe hatte, die Grunddogmen des Christenthums vereinzelt nach einander zum bestimmten wissenschaftlichen Bewußtsein der Kirche zu bringen. Wie verhalten sich aber nun die scholastische und die protestantische Gestaltung des christlichen Lehrbegriffs zu dieser ersten Periode und ihren wesentlichen Ergebnissen? Diese Frage hat man bisher noch nicht genügend untersucht; man ist darüber nur flüchtig hinweggegangen; man erkennt gewöhnlich nur den formellen Unterschied der Dogmengestaltung in den zwei letzten Perioden, welcher darin besteht, daß die scholastische nur in der formell reflektirenden, die protestantische dagegen in der wahrhaft freien, spekulativ wissenschaftlichen Methode sich bewegt, und, da die letztere ohne Zweifel die höhere Wissenschaftsform ist, so betrachtet man sämmtliche Perioden einseitig nur als in einer stufigen Entwicklung des christlichen Bewußtseins gewordene. Allein bloße Stufenunterschiede verschwinden in einander; mit dem Auftauchen der höheren Stufe geht die niederere unter, während neben der protestantischen Theologie die katholische — und diese ist und bleibt

wesentlich scholastisch — sich erhalten hat und immer noch erhält. Schon das muß uns darauf führen, jene beiden Dogmengestaltungen wesentlich als Artunterschiede zu fassen. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß eine dieser Arten eine höhere Form des Bewußtseins ausdrücken könne, als die andere, wie dieß ja auch von den Arten der Naturwesen gilt. Zugleich aber ist damit gegeben, daß beide in der ersten Periode, welche wesentlich eine principielle, eine die Grundlehren des christlichen Lehrbegriffs vereinzelt herausbildende Epoche ist, gleichmäßig begründet sein müssen, und dieß ist es, was man bisher gänzlich verkannt hat, was selbst denjenigen entgangen ist, welche ihre ganze wissenschaftliche Thätigkeit diesem Gebiete zugewendet haben.

Das Christenthum hat zu seinem wesentlichen Probleme die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen. Diese Vereinigung ist aber keine unmittelbare, sondern sie ist die Auflösung eines scharfen Gegensatzes beider Faktoren und enthält selbst zwei Seiten, eine objektive oder an sich seiende, welche die Grundthatsache, auf der die Vereinigung aller Einzelnen mit Gott beruhen soll, nämlich das Wesen und die Natur des Gottmenschen ausdrückt, und eine subjektive oder für sich seiende, welche nichts anderes ist, als die innerliche Aneignung des Werks des Gottmenschen im Gemüthe und Leben der Einzelnen, einer Aneignung jedoch, die selbst nur durch die Schärfe des Gegensatzes des Göttlichen und Menschlichen sich hindurchbewegen kann. In beiden Beziehungen ist ein Dualismus, der unvermittelt bleibt, unverkennbar. In der Idee des Gottmenschen geht immer das Menschliche unter, dieses erhoben in die Gottgleichheit löst sich nothwendig auf, und doch soll es im Gedanken festgehalten werden; ebenso muß sich die Aneignung des Göttlichen in dieser Bestimmtheit, weil es an sich die Aufhebung des Menschlichen ist, auch in den Einzelnen mit dem Bewußtsein verbinden, daß die menschliche Natur sündhaft und durchaus verkehrt sei. Sollte nun die erste Periode ihre Aufgabe erfüllen, die Grunddogmen des Christenthums zum bestimm-

ten Bewußtsein zu bringen, so mußte sie beide Seiten des Christenthums, sowohl die subjektive als die objektive, principiell bestimmen. Dieses hat sie gethan durch Aufstellung des Athanasianischen Lehrbegriffs und der weiteren sich an sie anschließenden Bestimmungen über die doppelte Natur Christi; jenes hat sie geleistet durch Sanktionirung der Augustinischen Lehre von der Erbsünde, der Erwählung und den Gnadenwirkungen. Warum nun hat die katholisch scholastische Theologie nur das Nicänische und Chalcedonensische Symbol in sich aufgenommen, die Augustinische Lehre dagegen, obwohl auch sie kirchlich sanktionirt war, verworfen, und umgekehrt warum hat die protestantische Theologie sich wieder dem Augustinismus zugewendet? Offenbar, weil der Protestantismus ebenso sehr die subjektive Form des Christenthums ausdrückt, wie der Katholicismus seine objektive. Beide wurzeln daher mit ihrem Lehrbegriffe gleichmäßig in der ersten Periode. Wie das Christenthum eine principielle Periode hatte und wie diese selbst zwei Richtungen, eine objektive und subjektive, in sich schließt, so hat jenes auch zwei Weisen der Systembildung und Durchführung in größeren Totalitäten, eine objektive und subjektive, die als Katholicismus und Protestantismus hervortreten. Schaut der Katholicismus den Gegensatz des Göttlichen und Menschen wesentlich auf objektive Weise gelöst an in Christus, den Heiligen und in einem besonderen heiligen Stande, ohne daß aber die Menge selbst jenen Gegensatz in sich zu durchleben hätte, so verlegt der Protestantismus den ganzen Proceß in das Innere aller Einzelnen, und daher kommt es, daß nunmehr der Augustinische Lehrbegriff in der ganzen Schärfe seines Dualismus wieder aufgenommen wird, daß nunmehr die Einzelnen sich als durchaus sündhaft von Natur wissen, um erst durch die Gnade wiedergeboren zu werden. Der Katholicismus, indem er nicht Ernst damit machte, dem Einzelnen selbständig und innerlich das christliche Heil anzueignen, das in seinem Namen die Kirche durch den überfließenden Schatz der Verdienste

der Heiligen besorgte, mußte die Natur der Einzelnen in ihrem Sosein gelten lassen und semipelagianisch denken. Der Protestantismus, welcher das Uebermenschliche und Göttliche in Christo allen Einzelnen aneignen wollte, mußte die menschliche Natur in ihrem Sosein aufheben und sie als sündhaft betrachten.

Ist dieß der wesentliche Entwicklungsgang des Christenthums, so folgt daraus nicht nur die von R. so sehr mißkannte Vernunftmäßigkeit desselben, sondern auch dieß, daß wir uns seiner Vollendung nähern, diese Vollendung aber weder in dem bestehen kann, worin R. sie findet, noch auch in dem von Baur und Anderen vorgegebenen Endziele. Hätte Reinhold das ursprüngliche Wesen, nämlich die uranfängliche Dualität der Momente des christlichen Glaubens begriffen, so hätte er eingesehen, daß der Protestantismus die ganze Schärfe des Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in das Innere der Persönlichkeit hereinnehmen mußte, nicht, um zu der ursprünglichen Gestalt zurückzukehren, sondern nur um eine ganz neue Form des religiösen Bewußtseins zu vermitteln. Das Lichtfreundthum und der ganze moderne Rationalismus beruht in dieser Beziehung auf einer ungeheuren, historischen oder vielmehr unhistorischen Illusion. Würden umgekehrt unsere sog. negativen Philosophen dieselbe Antithese begreifen, auf welcher das ursprüngliche Christenthum beruht, würden sie sodann erkennen, wie diese Antithese sich in der Geschichte des Christenthums zuerst im Katholicismus, dann im Protestantismus fortgebildet und eine gedoppelte Versöhnung des Bewußtseins, eine objektive und eine subjektive, erstrebt hat, ohne sie aber erreichen zu können, weil, wo die Grundanschauung die Gottgleichheit des Menschen ist, immer das Wesen des letzteren zu kurz kommen und geopfert werden muß, so müßten sie einsehen, daß das Ziel dieser Entwicklung nicht die Vernichtung der Religion selbst, sondern vielmehr umgekehrt nur ihre vollendete Form sein kann, weil mit der Aufhebung jenes Gegen-

satzes keineswegs die Religion selbst aufgehoben wird, vielmehr nur erst die wahre, ewige und universelle Harmonie der Elemente des religiösen Grundgefühls eintreten kann.

Zur gefälligen Beachtung.

Der Herr Verf. der vorstehenden Abhandlung will aus besonderen, persönlichen Gründen anonym bleiben. Diesen Wunsch kann natürlich die Redaktion im einzelnen Falle keinem ihrer verehrl. Mitarbeiter versagen. Ihr Princip ist und bleibt es indeß, die Anonymität möglichst auszuschließen und namentlich kritische Aufsätze nur mit voller Namensunterschrift der Verf. aufzunehmen.

Das nachstehende Verzeichniß der seit dem 1. Jan. 1847 im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften wird in den folgenden Heften fortgesetzt und so weit vervollständigt werden, daß es am Schlusse des Jahrgangs die ganze in- und ausländische philosophische Literatur des laufenden Jahres umfaßt. Wir glauben damit einem Bedürfnisse mancher unserer Leser entgegenzukommen.

Die Redaktion.

Verzeichniß der seit dem 1. Januar 1847 im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften.

Christ. Bartholmèss: Jordano Bruno. 2 Bde. Par., Ladrange. 1847. 15 Frcs.

La-Bruyère: Des Ouvrages de l'esprit. Ed. classique avec Introd. et Notes par A. Mottet. Par. 30 Cent.

E. Catalan: Etudes sur Montaigne. Analyse de sa philos. Par., Mellier. 3½ Frcs.

L. A. F. Calinich: Philos. Propädeutik. Dresd., Adler u. Dietze. 3/4 ₰

Cousin's Cours de philos. et Fragmens litteraires sind vom Buchhändl. Picard in Paris angekauft und von 54 Francs auf 20 Frcs. herabgesetzt, so daß jetzt 1) Cours de 1816—17: Philosophie moderne zu 2 Fr., 2) Cours. de 1818: Du vrai, du beau et du bien zu 3 Fr., 3) Cours de 1819—20: Introductions zu 1 Fr., Ecole sensualiste 2 Fr., Ecole ecossaise 2 Fr., 4) Cours de 1828—29: Introduction a l'Histoire de la phil. zu 3½ Fr., Hist. de la philos. du 18 siècle 6 Fr. und 5) die Fragmens litéraires. Par. 1843, zu 3 Frcs. zu haben sind.

G. L. Craik: Bacon, his Writings and his Philos. Lond., Knight.

J. Davies: An Estimate of the human Mind, a philosophical Inquiry into the legitimate Application and Extent of its leading Faculties etc. New. edit. with large additions. Lond. 15 sh.

H. Edwards: Piety and Intellect relatively estimated. 3te Ed. Jpswich. 2½ sh.

J. H. Ehrlich: Die neuesten Vorschläge zur Reform d. philos. Ethik. Bonn, Marcus. 2/3 ₰

P. Flourens: Fontenelle ou de la Philos. moderne relativement aux sciences physiques. Par. 3½ Fr.

G. A. Fricke: Argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur. Lips, Weidmann. 1/2 ₰

R. Haym, Feuerbach u. d. Philosophie. Ein Beitr. z. Krit. beider. Halle, Heynemann. ½ ₰

L. A. Head: The World and its Creator or the Message of God and the History of Man. Lond. 8½ sh.

A. Jourdain: Etudes sur les rapports de la phil. ancienne et moderne avec la civilisation chrétienne. (1 Fragment). Par. 1½ Fr.

C. König: Die Wahrheits-Wissenschaft. Lpz., A. Barth.

J. Leechman: Logic, designed as an Introduction to the study of Reasoning. 3th Ed. revised etc. Glasgow. 4½ sh.

C. L. Michelet: Die Epiphanie d. ewig. Persönlichkeit des Geistes. 2tes Gespräch: der histor. Christus u. d. neuere Christenth. Darmstadt, Leske. 1½ Thlr.

L. Noack: Jahrbücher für speculative Philosophie u. die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften. Darmst, Leske. 6 Thlr.

Ottensoser: Briefe üb. d. Moreh des Maimonides. Aus d. Hebr. übers. Fürth, Schmid. ½ Thlr.

A. Poincelot: Études de l'homme ou Réflexions morales. Par. 6 Fr. (14 B.)

The Works of Thom. Reid, new fully collected etc. By Sir Will. Hamilton. To which are prefexed Stewarts Account of the life and Writings of Reid. Edinb. 25 sh.

Revue d'Anthropologie catholique, redigée par un Prêtre etc. Année I. Par. à Jahrg. 10 Fr.

C. Rosenkranz: Die Modificationen d. Logik, abgeleitet aus d. Begriff d. Denkens. Leipzig, G. Brauns. 1⅕ Thlr.

Ders.: Studien. Thl. II.: Reden u Abhandl. zur Philos. u. Lit. Leipzig, ebd. ½ Thlr.

F. Röse: Die Ideen von den göttlichen Dingen u. unsere Zeit. Ankündigung eines Systems der Individualitäts-Philosophie. Berl., Reimer. ⅓ Thlr.

Schwegler: Die Metaphysik des Aristoteles. Bd. I. Tübingen, Fues. 2⅓ Thlr.

J. Watts: Logique ou le légitime usage de la raison dans la recherche de la verité. Ouvr. trad. de l'Angl. Par.

C. G. Weitbrecht: Die Gliederung oder Logik der Geschichte. Eine pragmat. Uebersicht. Stuttgart, Steinkopf. ¾ Thlr.

(Wird fortgesetzt.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Einwendungen

gegen

das Programm der Zeitschrift in einem Sendschreiben an die Redaktion.

Von

Prof. Dr. Chalybäus.

Hochgeehrtester Herr,

Erlauben Sie, daß ich einige Bemerkungen, welche bei der Lectüre des Programms, das Sie der neuen Fortsetzung der Zeitschrift voranschicken, sich mir aufdrängten, in Form einer Zuschrift an Sie addressire; sie soll, wie Ihre „Aphorismen" nichts andres bezwecken, als „zur Verständigung über die Tendenzen der Zeit" womöglich etwas beizutragen. So sehr ich aber in vielen, und wie sich nach der Verständigung hoffentlich herausstellen wird, in den Hauptpunkten mit Ihren Ansichten übereinstimmend denke, so darf ich doch nicht verhehlen, daß mir namentlich in Bezug auf einen Punkt Bedenken aufgestoßen sind, welche ich ohne Rückhalt zu äußern nicht umhin kann, schon deßhalb, da sie mich unter den Mitarbeitern an der Fortsetzung dieser Zeitschrift aufführen, und man doch unter diesen wenigstens keine principiellen Meinungsgegensätze zu vermuthen pflegt, — es wäre denn, daß die Zeitschrift selbst ohne eigne Meinung nur ein herrenloser Tummelplatz aller Parteien, nur der Ort sein sollte, wo sie sich fordern und treffen können. Ein so ganz farb- und characterloses Organ kann jedoch die Zeitschrift nicht werden wollen; sie scheint nur die

Exclusivität eines Systems, die anmaßliche Despotie einer und jeder Partei als solcher und sofern sie exclusiv ist, ausschließen zu wollen, und indem sie somit zwar kein objectives und sachliches Kriterium aufstellt, hält sie sich, so scheint es, an das subjective und zugleich formale der Gesinnung, denn „die Streiter sollen sich gegen einander benehmen wie gute Bürger des einen großen Freistaates der Wissenschaft, die im Grunde doch nur ein Ziel und einen Zweck haben." Dieses eine Ziel ist „die Wahrheit", die Wahrheit, welche „durch alle Systeme hindurch geht und sie alle abwirft wie vergängliche Zeitgewänder", jedes System ist nichts als eine „mehr oder weniger verzerrte durch Irrthümer verhüllte Gestalt der Wahrheit." So schön dieß klingt, so ist es doch, fürchte ich, nur ein Klang, den man nicht bestimmt deuten, oder deuten kann wie man will, sobald die Wahrheit als der Gehalt nackt hingestellt werden soll, ohne irgend ein Gewand; auch scheint diese Aeußerung mit sich selbst im Widerspruch zu stehen, wenn einige Zeilen vorher eingeräumt wurde, „daß immer von neuem darnach gestrebt werden soll, die Wahrheit in systematische Form zu fassen", und noch weiter vorher schon gesagt war, daß es vor allen um die Anerkennung „der Idee der Wahrheit als eines Systems von Systemen" zu thun sei; denn nimmermehr „könne die Wahrheit eine andere als die systematische Form haben", aber jedes System sei nur „ein Moment des Einen, unendlichen, in steter Fortentwickelung begriffenen Systems des Wissens" u. s. w. In der That ist hier gar kein objectives und inhaltreich bestimmtes Kennzeichen des wahren „Systems der Systeme" zu finden, wenn es nicht der Begriff der Wahrheit selbst sein soll, der aber doch kein völlig jenseitiges Sein, sondern eben Wahrheit, d. i. erkanntes Sein und folglich mit dem Wissen ebenso Eins sein muß, wie das Wissen mit dem Sein. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so bekommt man allerdings ein positives und inhaltliches Ziel, einen bestimmten Zweckbegriff in die Hände, obschon nicht ein fertig abgeschlossenes, eben nur in seinem Dasein zu erkennendes, sondern selbst

erst zu schaffendes oder doch umzubildendes Sein, d. i. ein sein- und werdensollendes; und es würde sich zeigen, daß es der Begriff der Philosophie selbst ist, von dem sie aus- und zu deren Realisation sie fortgeht. Damit aber hätten wir sofort wieder ein neues Princip zu einem neuen System, und Systeme werden perhorrescirt; die Systemsucht „jener Methodisten und Systematiker arbeitet nur an ihren Systemen nicht um der Wahrheit, sondern um des Systems willen; ihr Thun ist ein rein subjectives, sie suchen die Wahrheit nicht in lebendiger Erkenntniß" u. s. w. „Die Systematiker arbeiten also nicht um der Wahrheit willen an ihren Systemen?" In der That eine schwere moralische Insinuation!

Dieß ist es hauptsächlich und vorerst, worin ich mit Bedauern Ihr Programm auf dieselben Abwege und Mißverständnisse gerathen sehe, in welchen sich auch unser Mitarbeiter Lindemann ergeht, nur daß dieser sich hier und anderwärts (in den Jahrbüchern von Noack) noch unverholener und — ich erlaube mir zu sagen, unvorsichtiger darüber ausspricht. „Die Systematiker unserer Tage scheinen meist und vor allem nur einen ruhmvollen Namen und die damit zuweilen im Gefolge befindliche ausgezeichnete äußere Stellung zu erstreben." „Der ächte Philosoph" — fährt der Redner fort" — „soll zwar ehrliebend, aber nicht ehrgeizig, noch weniger ehrsüchtig sein; aus Liebe und innerem Berufe soll er sich seiner begeisternden Wissenschaft weihen," u. s. f. Soll aber je ein Einverständniß, auch nur ein inneres, und gar ein Philosophencongreß zu Stande kommen, der mit keinem polnischen Reichstag und babylonischen Zerwürfniß endet, so müssen zuerst dergleichen Insinuationen und Paränesen unterbleiben; oder glaubt der gewiß redlich für die gute Sache erwärmte Paränetiker nicht, daß man seinem Eifer gleichen Eifer entgegen halten werde, daß nicht einer oder der andere, sondern vielmehr „die Meisten," wenn nicht „Alle" recht gut wissen, wie sie wahrheitsdürstend in alten und neuen Systemen gesucht, und erst nach vielfach getäuschter Mühe, sich entschlossen haben auf eigne

Hand an einen Neubau zu gehen? Wahrhaftig, wenn irgend eines der vorhandenen Systeme volle Genüge gäbe, wir würden die Zersplitterung nicht sehen, über die mit Recht geklagt, aber die mit Unrecht einer grundlosen Eitelkeit schuldgegeben wird. Diese Erscheinung hat ihren tieferen positiven Grund im neuerwachten geistigen Bedürfniß selbst, und ihren negativen in der unbefriedigenden Gestalt der letzten Systeme. Daß aber jetzt gleich ganze Systeme und nicht blos Principien, leitende Grundsätze, Beiträge, Reflexionen u. s. w. aufgestellt werden, dieß ist ein wahrer Fortschritt und zeugt von der tieferen Erfassung des Wesens der Philosophie selbst, welche nicht anders da ist, als in systematischer Gestalt; sie ist das System des Wissens in seiner widerspruchsfreien Totalität und idealen Harmonie, und kann ihrer Natur nach nicht als Bruchstück existiren. Wer jetzt philosophiren will, muß aus einem total bestimmten Zusammenhang heraus sprechen, es können nicht mehr wie zu und vor Leibnitz's Zeiten Aphorismen und Bausteine gegeben werden. Und weit entfernt, in dieser „Systemmacherei" ein Zeichen der von der Wahrheit abwendigen Eitelkeit der Zeit zu erblicken, finde ich meinestheils darin eine ganz natürliche und löbliche Strebsamkeit der Jüngern; wenn man auch zugeben muß, daß unter den Händen derselben — und das dauert schon wenigstens funfzehn Jahre — bisher noch wenig oder nichts urkräftig Neues erwachsen ist, und die „jugendlichen Kräfte, von denen etwas zu erwarten ist," über der Arbeit selbst alt zu werden scheinen. Was zu tadeln ist, ist nicht der systembildende Eifer, sondern der absprechende Ton, ein wie es scheint mode gewordenes Vorurtheil, als sei ein grelles und schnödes Auftreten durchaus nothwendige Bedingung, um sich im Gewirre Platz zu machen und gehört zu werden, durch die Sprache zu imponiren, um der Sache Raum zu schaffen; aber dieser allerdings ebenso lächerliche wie nicht hinwegzuläugnende Terrorismus ist wiederum nicht so sehr auf Seiten der Unabhängigen als auf der, welche für ein absterbendes System kämpfen, und, wenn wir ehrlich sein wollen,

ursprünglich die Schuld einiger Aelteren, die den Ton angegeben haben.

In der That ist, wenigstens meiner Ueberzeugung nach, gar nicht abzusehen, wie ohne einen fundamentalen Neubau aus der jetzigen Zerfahrenheit herauszukommen ist; denn nur ein tieferes, oder, wenn Sie wollen, höheres, universelleres Princip als alle die vorigen, kann allen Gehalt der vorigen unter sich in sich fassen, wird daher auch mit denselben in historischer Continuität stehen, jene als Grundlagen bedürfen, ohne doch von ihnen selbstkräftig erzeugt zu sein. Auch stimmen Sie sowohl als Hr. Lindemann unwillkührlich in diese Ansicht ein, indem sie Selbst vor allem auf Feststellung eines Princips und daraus hervorgehenden allgemeinen Bauplans dringen; ein solcher aus einem Princip hervorwachsender allgemeiner Bauplan aber ist eben nichts anders als ein Organismus oder ein philosophisches System. Sie sagen, die Zeit der philosophischen Autokraten und Messiasse sei vorüber; denn nach Kant seien keine Skeptiker, wie Hume, keine Mystiker wie Swedenborg und St. Martin, keine Materialisten wie Helvetius, de la Mettre mehr übrig. Aber bestreitet wirklich niemand mehr die Möglichkeit des Wissens? Orakelt kein Mystiker mehr aus seiner Gefühlstiefe? Setzt niemand mehr das Wissen in die sinnliche Empfindung? — Ich will mich auf diese historische Untersuchung nicht weiter einlassen, sondern nur fragen, woher denn das all-einende Princip der Wissenschaft, welches Sie mit so vielen Andern suchen, auftauchen, oder aus welchem Raume es herabfallen soll, wenn es nicht in irgend einem bestimmten Subject, diesem oder jenem, zur Concentration kommt. Selbst die, welche den Weltgeist unpersönlich denken, werden ihm keinen andern Dreifuß geben, als den einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, geschweige wir, die wir der letzteren eine ganz andere selbständige Bedeutung einräumen. Jene Erwartung scheint durchaus eine auf zufälligen Zusammenstoß hinauslaufende atomistische Philosophie zum Hintergrund haben zu müssen, wenn sie nicht pan-

theistisch und materialistisch ist. So wenig nun die Tendenz Ihrer Zeitschrift und das von ihr gesuchte Princip mit dem Grundsatze ihrer Nebenbuhlerin, den Darmstädter Jahrbüchern, in jedem Sinne übereinstimmen wird, daß „der mit dem ganzen Reichthume des Universums erfüllte Begriff des Ich eben nur das Wesen der Welt sei," so kann ich doch nicht verhehlen, daß mir die Erwartungen, die dort auf ein neues System, welches es auch sei, und von wem es auch ausgehen möge, gemacht werden, ansprechender, hoffnungsvoller und Hoffnung erregender zu sein scheinen, als die zu weit getriebene Entsagung, womit die Zeitschrift auftritt, und die Selbstverläugnung aller Originalität, welche sie ihren Mitarbeitern durch jenes Mistrauensvotum gleich von vorn herein auferlegen zu wollen scheint.

Daß unsre Zeit Beruf, wenigstens das dringendste Bedürfniß habe zu einer fundamentalen Begründung eines neuen Systems, und daß dieselbe im Gegensatz zu abstracten logischen Formeln ohne Inhalt von einer Zusammenfassung des Realen im Princip ausgehen müsse, ist der einstimmige Gedanke fast aller Unbefangenen; nur daß diese Forderung eines Realprincips auf gar mancherlei Weise verstanden und mißverstanden wird, indem man zu übersehen scheint, daß das Reale und Objective, was es auch sei, immer nur sofern es gewußt wird, also zugleich ein ideelles und subjectives ist, in der Wissenschaft zur Sprache gebracht werden kann; daß also der Fehler nicht daran liegt, daß aus „bloßen Begriffen" abgeleitet werden soll, sondern daran, daß aus Begriffen abgeleitet werden soll, die die Summe der wesentlichsten realen Wirklichkeit nicht in sich in ideeller Weise abspiegeln oder vielmehr vorzeichnen, kurz daß es abstracte, nicht concrete, die niedrigsten nicht die höchsten Allgemeinbegriffe sind, von denen man immer noch ausgehen zu müssen glaubt, um wahrhaft genetisch zu sein, während doch in Wahrheit der genetische Fortschritt nicht eine äußerlich synthetische, postulirend constructive Thätigkeit sein kann, sondern eine durch immanente Thätigkeit des Prin-

cips sich selbst erfüllende, d. i. analytisch entwickelnde, organische sein muß. Daß man nicht das Höhere aus dem Niederen herleiten kann, dieß, was schon Spinoza ausgesprochen, leuchtet auch aller Orten mit mehr oder weniger Deutlichkeit ein; deßhalb ist man unzufrieden mit dem Hegel'schen Anfang des Seins, deßhalb greift man umgekehrt zu dem höchsten Begriff, der Gottheit, oder dem höchsten Verhältnißbegriff, der Religion, und selbst wenn man „die Wahrheit" an die Spitze stellt, ist es doch wohl nur dieses Bedürfniß, die Totalität der objectiven Wirklichkeit mit allem vorauszusetzenden Inhalt zu umspannen.

Unter den zahlreichen mehr oder weniger bestimmten Andeutungen und Aussprüchen, nicht nur daß ein solches umfassendes Realprincip den Anfang machen müsse, sondern auch näher welches es sei, sind mir außer den Werken von Wirth besonders einige Abhandlungen von H. Schwarz in Ulm und von J. A. Ch. Voigtländer in Berlin als bemerkenswerth und hervorzuheben aufgefallen. Letzterer außer einer früheren Schrift auf's neue wiederum in Noack's Zeitschrift Bd. I. Heft 1. und 2. Ersterer in einer ebendaselbst Heft IV. befindlichen Abhandlung, ingleichen in dieser Zeitschrift Bd. XVI., insbesondere aber in seiner kleinen aber gehaltvollen Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung. Ulm 1846. Während Voigtländer den wichtigen Satz durchführt, daß die Philosophie ein durchaus bewußtvolles, ihren Selbstgehalt vom Anfang an in's Auge fassendes und dadurch sich methodisch von andern Wissenschaften unterscheidendes Verfahren verlange, und daß ihr Princip der selbstbewußte Wille sei, — stellt Schwarz die Forderung in's Licht, daß das Princip der höchste, concreteste, nicht irgend ein untergeordneter, mehr oder weniger abstracter, geschweige der niedrigste Begriff sein müsse. Kritisch wird dieß zuerst an der Grundlegung, die Reiff (welcher selbst auch im Allgemeinen den abstracten Anfang vom Sein u. s. w. verwirft) neuerlich ver-

sucht hat, gezeigt, dann in einer zweiten Abtheilung auf positive Weise, in die wir, was den Inhalt des aufgestellten Princips betrifft, einstimmen, jedoch darin abweichen, daß dasselbe sofort als Gott ausgesprochen wird, was uns der Stand- und Stützpunkt der Philosophie zu verbieten scheint, der, im Unterschied von der Theologie, immer ein im Subject gegründeter, wenn auch im vollendeten, so zu sagen zur Gottebenbildlichkeit gelangten Subject, sein und bleiben muß. H. Schwarz selbst sagt hiermit übereinstimmend: „Ist der menschliche Geist die vollendete Ausprägung des absoluten Geistes in dessen Wesensäußerung in der Welt, so muß jener sich auch am bestimmtesten auf diesen beziehen; und wenn er auch bloßes Moment in dem absoluten Geiste, als von diesem gesetzt ist, so ist er eben das Moment, welches die bestimmteste Hinweisung auf den absoluten Geist enthält, und daher, um zu diesem zu gelangen, in seinem reinen Wesen zu fixiren ist." „Aber wenn im Menschen blos die Natur ihr eignes Wesen vollkommen verwirklicht, ist er immer nur die Vollendung der Natur, und sein specifischer Unterschied von ihr ist mehr nur Schein, der eines festen Haltes, d. h. einer wirklichen geistigen Basis der Natur selbst entbehrend, stets wieder in seiner Nichtigkeit sich darstellt." Kurz, H. Schwarz ist mit vollem Recht der Ansicht, daß, um das Werden der menschlichen Persönlichkeit zu begreifen, die Natur nicht als genetisches Princip, sondern als Medium, und zwar als gemeinschaftliches basisches Medium eines geistigen Urgrundes und des Menschengeistes, durch welches hindurch jener in diesem seinen Zweckbegriff zu objectiv wirklicher Wahrheit gelangen läßt, begriffen werden muß, und weißt dieses mit einleuchtender Bestimmtheit gründlich nach. Macht man den Willen zum absoluten Princip, so darf der Wille mit dem Denken nicht vereinerleiet werden, oder nur eine Specification des Denkens sein; sondern beides, Denken und das seelisch reale Moment, constituiren den Willensbegriff, oder „Denken und Wille sind gleichberechtigte Mächte des Geistes." Es handelt sich allerdings nicht darum,

die

die Richtigkeit der bisher ergriffenen Principien darzulegen, um in diesem negativen Sinn ein ganz neues System aufzustellen, sondern „es kommt vielmehr darauf an, jedes Moment des geistigen Lebens wie des Seienden überhaupt in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und vollen Berechtigung zu erfassen und im Gesammtgebiete des Seins festzustellen." Aber diese Glieder können nicht sowohl zu organischer Einheit zusammengebracht werden, sondern eine solche „Gliederung kommt nur aus dem organisch Einem Ganzen, und es ist von selbst deutlich, daß die ganze Fülle des Daseienden nur quillt aus dessen innerster Tiefe, daß daher, so lange diese noch nicht erreicht ist, auch jene sich nicht ergeben kann, und solange dieß nicht geschieht, auch die innerste Tiefe des Seins noch nicht erfaßt ist." Es werden daher immerfort nicht nur die metaphysischen Grundfragen nach dem Princip der Philosophie, sondern auch schematisirte Systeme hervortreten müssen, da die Totalität des Inhalts sich auf das Princip und dieses sich auf jenes bezieht, eines ohne das andere abstract und ohne seine Selbstkritik ist. Der Begriff der Philosophie ist nicht minder ein Begriff, der seine Inhaltsmomente hat, als jedweder andere besondere, in ihr als dem allgemeinen Begriff selbst wieder enthaltene Begriff, und es ist dialectisch-logisch nicht anders zu verfahren mit dem Begriff des großen Ganzen, als mit den Begriffen des Einzelnen und Besondern, die ihrerseits als Momente dem Totalorganismus eingeordnet sind. — Diese wenn gleich flüchtig hingeworfenen Bemerkungen habe ich bei der Lectüre des Programms der Neuen Folge der Zeitschrift nicht unterdrücken wollen; ich hoffe, daß sie der Verständigung, zu welcher dieselbe auffordert, nicht entgegen, sondern nur förderlich sein mögen.

Kiel, den 14. April 1847.

Chalybäus.

Antwort

von

H. Ulrici.

Verehrter Herr,

Vor Allem meinen wärmsten Dank für Ihre freundliche Theilnahme an unserer Zeitschrift und für die Offenheit und Oeffentlichkeit der Opposition, mit der Sie einzelnen, theils in unserm Programm, theils in meinen „Aphorismen" (Heft I.) ausgesprochenen Ansichten entgegentreten. Gerade diese Offenheit, gerade diese Opposition ist unser eifrigster Wunsch. Freilich scheinen Sie selbst diesen Wunsch nicht zu billigen; wenigstens halten Sie es, wenn ich Sie recht verstehe, für bedenklich, die Zeitschrift „principiellen Meinungsgegensätzen" zu öffnen. Und allerdings soll und will unsere Zeitschrift keineswegs nur „ein herrenloser Tummelplatz aller Parteien, nur der Ort seyn, wo sie sich fordern und treffen können": ein solches „farb- und charakterloses Organ" wäre ja in der That gar kein Organ. Sie hat im Gegentheil ihre Farbe, ihren Charakter oder besser, ihren Zweck und ihre Richtung und damit ihr Princip sehr deutlich ausgesprochen, indem sie ausdrücklich erklärt (Vorw. H. I. S. 3.), das „höchste allvermittelnde Ziel", auf welches die verschiedenen philosophischen Bestrebungen unserer Zeit, bewußt oder unbewußt hinarbeiten, sei ihr „der philosophische Ausbau der christlichen Weltanschauung", an deren Anfang und Ende der selbstbewußte persönliche Gott stehe. Damit wollten wir sagen, daß unsers Erachtens die Kultur-Periode der

Menschheit, welche bisher allgemein und wohl mit Recht die christliche genannt worden, noch keineswegs abgelaufen sei, daß es also auch noch nicht an der Zeit sei, einen neuen Weltzustand, gegründet auf einen neuen Gottesbegriff, eine neue Religion, eine neue Weltanschauung, heraufführen zu wollen, daß vielmehr alle Bestrebungen unserer Zeit, die darauf hinausgehen, nur als mißverstandene Versuche, einzelne noch nicht zu ihrem Rechte gekommene Momente der christlichen Weltanschauung hervorzuheben, andere noch unentwickelte auszubilden, und so dem Ganzen theils philosophische Begründung und Durchführung zu geben, theils das praktische Leben ihm adäquat zu gestalten, angesehen werden können, — kurz daß eben die christliche Weltanschauung „alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines kräftigen höheren Weltzustandes enthalte." Allein das Princip einer philosophischen Zeitschrift soll und kann doch wohl nur ein philosophisches, wissenschaftliches seyn; und ich denke, zum Begriffe der Wissenschaft und eines wissenschaftlichen Princips gehört es ganz nothwendig, daß, wie unser Vorwort sich ausdrückt, „jene fortwährend die Frage nach ihrem Principe offen lasse, dieses fortwährend wissenschaftlich sich bewähre." Dieß ist der erste, ganz allgemeine, weil in unserem Principe wie im Wesen der Wissenschaft selbst liegende Grund, warum wir allerdings glaubten, auch „principielle Meinungsgegensätze" von unserer Zeitschrift nicht ausschließen zu dürfen, warum wir im Gegentheil noch immer der Absicht sind, sie vollständig zu Worte kommen zu lassen, freilich aber auch sie im ehrlichen Streite, so viel an uns liegt, zu bekämpfen.

Ein zweiter Grund dafür liegt im Geiste unserer Zeit, insbesondere im gegenwärtigen Zustande der Philosophie, dem doch wohl eine Zeitschrift sich nothwendig anzuschließen hat. Sie behaupten selbst, Verehrter Herr, daß „keines der vorhandenen Systeme volle Genüge gebe", sonst würden wir die Zersplitterung nicht sehen, über die mit Recht geklagt werde", und deren tieferen Grund Sie theils in „neu erwachten geistigen

Bedürfnissen", theils in „der unbefriedigenden Gestalt der letzten Systeme" finden. Gerade dieß ist auch unsere Meinung, die wir im Vorwort deutlich genug, wie ich denke, zu erkennen gegeben haben. Daraus aber scheint uns mit unabweislicher Consequenz zu folgen, daß eine philosophische Zeitschrift der Gegenwart auch nicht die Farbe eines bestimmten Systems tragen, nicht dem Ausbau eines bestimmten Systems sich widmen, ja daß sie nicht einmal eines der vorhandenen Systeme von vornherein ausschließen kann, daß ihr vielmehr nichts andres übrig bleibt, als eben ein bestimmtes Ziel, eine bestimmte Richtung, in welcher sie glaubt, daß die nächste Genüge und das nächste befriedigendste System zu finden, d. h. die Philosophie fortzubilden sei, mit aller Energie zu verfolgen. Wir wenigstens waren nicht so eitel, unsere eignen Systeme, die uns doch am nächsten liegen und uns freilich auch genügen, zur Seele unserer Zeitschrift und damit für allgemein genügend zu erklären. Ich insbesondere konnte jeder Versuchung dieser Art um so leichter widerstehen, als ich allerdings der Ueberzeugung bin, — und damit komme ich auf den wissenschaftlich wichtigsten Hauptpunkt Ihrer Einrede, — daß kein einzelnes, von einem einzelnen Subjecte gegründetes System die volle Wahrheit und damit die Totalität des Seyns, das Universum in der Form des Wissens, weder qualitativ noch quantitativ, weder dem Centrum noch der Peripherie nach, zu umfassen im Stande sei, daß also niemals ein System vollkommene Genüge gegeben habe noch geben werde. Die Philosophie, wie Sie selbst in Ihrem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre näher entwickelt haben, ist wesentlich Wahrheitswille, Wahrheitsliebe, Produktion der Wahrheit, — nicht also absoluter Besitz derselben. Selbst die jeweilige Summe der Erkenntniß, deren eine Zeit fähig und theilhaftig ist, erscheint niemals in einem einzelnen Systeme vollständig niedergelegt. So lange es Philosophie giebt, haben vielmehr jederzeit verschiedene Systeme neben einander bestanden, von denen nur das Eine, das s. g. herrschende, gleichsam den Vordergrund

einnahm, oder den andern wie der Führer eines Heerhaufens um zwei oder drei Fuß vorstand. In dieser geschlossenen Phalanx von Systemen schreitet die Entwickelung des Geistes, der Wissenschaft, der Philosophie, kurz die Wahrheit fort zu einem Ziele hin, das zugleich das göttliche Lebensziel der Menschheit ist. In diesem Sinne behauptete ich in meinen „Aphorismen", daß die Wahrheit „wie durch die verschiedenen Zeitalter, so durch die einzelnen Systeme hindurchschreite und jedes derselben nur ein Moment in ihrem großen Organismus sei." Ich hätte auch sagen können: die Wahrheit sei ein großer, nach dem ewigen Plane göttlicher Weisheit sich aufthürmender Bau, ihr Werkmeister der freie, uninteressirte, nur für sein Werk sehnsüchtig glühende Geist wissenschaftlicher Forschung, ihre Bausteine die einzelnen wissenschaftlichen Systeme; — die Wahrheit mithin immer vorhanden, aber in der Zeitlichkeit nie vollendet, weil eben Zeit Werden, Entwickelung, Fortschritt ist. Jedenfalls habe ich bestimmt ausgesprochen, daß mir die Wahrheit kein „völlig jenseitiges Seyn" ist (wie Sie meine Worte verstanden zu haben scheinen), indem ich ja ausdrücklich behaupte (S. 31.), die Wahrheit sei „in aller Zeit, eben darum aber in keiner einzelnen bestimmten Zeit ausgeschöpft, abgethan, vollendet." Und eben so einleuchtend ist wohl, daß, wenn die Wahrheit nach meinem Ausdrucke durch die verschiedenen Systeme der Philosophie, also des Wissens, hindurchschreitet, sie damit für kein bloß jenseitiges Seyn, sondern für das reale Seyn (Gottes, der Welt, des Menschen) in der Form des Bewußtseyns erklärt wird. Mit dieser Idee der Wahrheit oder vielmehr zunächst nur der Form ihrer Entwickelung ist, wie Sie sagen, allerdings „ein neues Princip zu einem neuen Systeme" gegeben, und die Bildung dieses Systems ist es, die unseres Erachtens zunächst nur in der von uns bezeichneten Richtung, d. h. durch den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung gefördert werden kann. Allein dieß Resultat, diese Consequenz steht keineswegs in Widerspruch mit den obigen Behauptungen. Denn zuvörderst wird dieses System

nicht ein einzelnes System eines einzelnen philosophirenden Subjects, sondern als die Form, in welcher die Wahrheit durch die verschiedenen Systeme hindurch sich entwickelt, ein System von Systemen und schließlich das System aller Systeme seyn; und das neue Princip, weil es eben nur ein Princip der Entwickelung des Wissens, ein Form-Princip ist, kann nur darin seine Bedeutung haben, daß es dem philosophirenden Geiste die nothwendige Einseitigkeit jedes einzelnen Systems und somit die Nothwendigkeit, sich von seinem Systeme aus allen übrigen, gleichzeitigen wie neu entstehenden Systemen offen zu erhalten, zum klaren Bewußtseyn bringt. Ein materiales Princip, d. h. ein Princip, das den Inhalt dieses Systems der Systeme, also den vollen Inhalt der Wahrheit selbst ausdrückte, kann es offenbar nicht geben. Denn eben dieser Inhalt ist es, der in den einzelnen Systemen sich fortwährend erst entwickelt, der also noch nicht voll und ganz vorhanden ist, mithin auch nicht principiell ausgesprochen, oder was dasselbe ist, doch nur in jener ganz allgemeinen, abstrakten, unbestimmten Fassung als das reale Seyn (Gottes, der Welt, des Menschen) überhaupt angegeben werden kann. Was Gott, was die Welt, was der Mensch sei, dieß zu erforschen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, ist eben die Aufgabe der einzelnen Systeme, durch welche der Inhalt der Wahrheit und ihre Erkenntniß sich entwickelt. Ein materiales Princip, d. h. eine bestimmte fundamentale Fassung jenes Was, kann es mithin nur für das einzelne System geben. Ein solches haben wir den Bestrebungen unserer Zeitschrift vorgesetzt, indem wir sie dem „philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung" gewidmet haben, d. h. wir sind der Meinung, daß die dem Christenthum überhaupt (nicht also einer bestimmten Fassung desselben, einer bestimmten Kirche oder Confession) zu Grunde liegende allgemeine Anschauung vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen das zunächst berechtigte Princip sei, das in den einzelnen Systemen philosophisch zu begründen und wissenschaftlich durchzuführen sei.

Sonach, denke ich, kann es wohl nur ein Mißverständniß seyn, — zu dem ich indeß vielleicht das Meinige beigetragen, — wenn Sie mich in den Widerspruch gerathen lassen, daß ich „Systeme perhorrescire", und doch zugleich selbst die systematische Form für die Philosophie fordere. Dieser Widerspruch, wenn ich ihn begangen hätte, wäre so handgreiflich, daß Sie mir wohl hätten zutrauen können, daß ich ihn selbst würde bemerkt haben. Allein Systeme überhaupt habe ich nie und nirgend perhorrescirt. Wohl aber habe ich, wie ich denke, deutlich genug zwischen einem wahren und einem falschen Systematisiren unterschieden, und nur gegen das falsche, d. h. gegen „jene Märtyrer des reinen Gedankens, jene Methodisten und Systematiker", welche „nicht die Form aus dem Inhalte, das System aus der Wissenschaft, sondern umgekehrt den Inhalt aus der Form, die Wissenschaft aus dem Systeme entwickeln oder die Methode nicht durch den Gegenstand, sondern den Gegenstand durch die Methode bestimmt seyn lassen wollen", und daher „nur an ihren Systemen nicht um der Wahrheit, sondern um des Systems willen arbeiten, in ihre Systeme sich ein- und verschließen, — nur gegen dieses falsche Systematisiren habe ich polemisirt. Warum mir dieses Methodenmachen, dieses Ab- und Verschließen, welches den Janus-Tempel der Wahrheit nur im Zustande des allgemeinen Friedens, der Ruhe, des Stillstands kennt, ein verkehrtes Beginnen sei, leuchtet von selbst ein. So gewiß jedes einzelne System als solches nicht die volle ganze Wahrheit, nicht jenes System der Systeme ist, so gewiß kann auch seine Form, seine Methode nicht die vollendete, absolute seyn. Mithin darf auch die Form und Methode nicht als ein fertiges, fixirtes, feststehendes Schema gefaßt werden, in das aller Inhalt sich fügen müsse oder das gar den Inhalt selbst zu entwickeln und zu erzeugen vermöchte; sie kann vielmehr nur ein flüssiges Medium seyn, das die Momente des Inhalts unter einander verbindet und Elastizität genug besitzt, um dem stets weiter sich entwickelnden Inhalte sich anzubequemen. Mit Einem Worte,

die Methode kann nur eine Methode der **Forschung**, nicht der fertigen, abgeschlossenen Erkenntniß, das System nur die Gestalt des gesammten vermittelst der Methode erforschten Inhalts und also nur der Totalausdruck der mit ihrem Inhalt erfüllten Form des methodischen Fortschritts der Forschung seyn.

Damit erledigt sich dann auch, wie ich denke, Ihre dritte und letzte Ausstellung. Sie sagen, daß Ihnen „die Erwartungen, die in den **Noack**schen Jahrbüchern für ein neues System, welches es auch sei und von wem es auch ausgehen möge, gemacht würden, ansprechender, hoffnungsvoller und Hoffnung erregender zu seyn schienen, als die zu weit getriebene Entsagung, womit unsere Zeitschrift auftrete, und die Selbstverläugnung aller Originalität, welche sie ihren Mitarbeitern durch jenes Mißtrauensvotum gleich von vornherein auferlegen zu wollen scheine." Da Sie hier der Noackschen Jahrbücher gedenken, so erlauben Sie mir, auch meinerseits einen Blick auf diese Zeitschrift zu werfen, wozu ich mich um so mehr aufgefordert fühle, als dieselbe (im Vorworte zum neuen Jahrgange) eine Kritik der bisherigen Richtung und Bestrebungen der Fichteschen Zeitschrift giebt, welche mir eben so ungerecht als mit der von ihr selbst ausgesprochenen Tendenz im Widerspruch zu seyn scheint. Die Noackschen Jahrbücher treten mit der alten Prätension der linken Seite der Hegelschen Schule auf, die Wissenschaft und den freien Geist rücksichtsloser Forschung allein im Besitz zu haben. Sie werfen daher unserer Zeitschrift, wie sie bisher bestanden, Mangel an Freiheit, Kühnheit und Energie des philosophischen Denkens, Schwäche, Kritiklosigkeit, Widerspruch im Principe, — also mit Einem Worte Unwissenschaftlichkeit vor. Diese Beschuldigungen werden hingeworfen, ohne sie mit Einem Worte zu begründen. Wir glauben daher in unserm Rechte zu seyn, wenn wir sie schlechtweg leugnen und für unwahr erklären. Ja wir könnten sie sogar dem Ankläger zurückgeben. Denn Hr. Noack hat nicht nur einen großen Theil der bisherigen Mitarbeiter unserer Zeitschrift — die doch als Träger jener angeblichen Un-

wissenschaftlichkeit demselben Vorwurfe unterliegen müssen, — zu Beiträgen für seine Jahrbücher aufgefordert, sondern er setzt auch der weiteren Entwickelung der Philosophie und damit seiner Zeitschrift ein Ziel und eine Richtung vor, welche der unsrigen in ihrer früheren mehr oppositionellen Stellung sehr nahe verwandt erscheint. „Die Hegelsche Philosophie, sagt er (Vorw. S. 9.), hat das Absolute als das Erste und als von ihm nothwendig gesetzt, als die Selbstentwickelung des Absoluten die Welt, das Endliche betrachtet, oder mit andern Worten, die durch Vermittelung des Objects zur Subjectivität, zum Selbstbewußtseyn, in der Form des mit dem wahrhaften Seyn schlechthin identischen Denkens sich erhebende absolute Substanz als das Princip der Philosophie bestimmt. Ist nun aber schon der Begriff dieser Erhebung als Entwickelung, wenn diese nicht in einen hohlen Schein sich auflösen soll, mit dem Begriff des Absoluten als des schlechthin Unbedingten und Vollendeten nicht wohl in Einklang zu bringen und außerdem die Bestimmung dieser Entwickelung als Denken eine durch das System selbst keineswegs gerechtfertigte und darum unerwiesene Voraussetzung des Hegelschen Standpunkts, auf welchem überdieß in letzter und höchster Instanz, in dem schlechthin nothwendigen Processe der Entwickelung des Absoluten, die That, die Freiheit und Autonomie des hier zum bloßen verschwindenden Momente der göttlichen Selbstentwickelung herabgesetzten Menschengeistes untergeht: so liegt es in der Natur des zu immer größerer Vertiefung in sich selbst fortschreitenden Geistes, aus der Negation und Kritik des Hegelschen Princips zum positiven Ausbau eines neuen Systems aus einem tieferen Principe sich zu erheben." Gerade diese „Negation und Kritik des Hegelschen Princips" aus den von Hrn. Noack angegebenen Gründen und Gesichtspunkten, gerade das Streben, „zum Aufbau eines neuen Systems aus einem tieferen Principe" anzuleiten und beizutragen, war von jeher eine Haupt-Tendenz unserer Zeitschrift. „Allerdings, fährt Hr. Noack fort, darf die Philosophie, die eine tiefere Einigung von Idealis-

mus und Realismus erstrebt, den Begriff der Substanz, die Subject ist, den Begriff des Ich, der das Eine und Alles der Philosophie und ihr absoluter Anfang ist, nicht aufgeben. — — — Aber der mit dem ganzen Reichthum des Universums erfüllte Begriff des Ich, als der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, von Entwickelung und That, ist eben nur das Wesen der Welt, — welche nicht mit dem Begriffe des Absoluten identisch ist, sondern dieses letztere als ihre immanente Voraussetzung und als die ewig gegenwärtige Kraft ihrer Freiheit in sich trägt." Gerade jene „tiefere Einigung von Idealismus und Realismus" zu gewinnen, gerade diese Nicht-Identität der Welt mit dem Begriffe des Absoluten nachzuweisen und damit den Hegelschen Pantheismus zu bekämpfen, um an dessen Stelle einen über ihn hinausgehenden, ihn als bloßes Moment in sich tragenden Theismus zu setzen, war wiederum von jeher die Haupttendenz unserer Zeitschrift. Sie muß mithin doch wohl nicht so schwach, so kritiklos und sich selbst widersprechend aufgetreten seyn, gesetzt auch, daß sie nur Weniges dazu beigetragen hätte, die Einsicht in die Nothwendigkeit der Negation des abstrakt logischen, die Freiheit des Ich vernichtenden, einseitig pantheistischen Standpunkts Hegels und des Aufbaues eines neuen Systems aus einem tieferen Principe zu fördern. Der Hauptunterschied zwischen der Tendenz der unsrigen und der Noackschen Zeitschrift besteht sonach darin, daß Hr. Noack der Ansicht zu seyn scheint, das Reiffsche System werde in seiner Vollendung jener Forderung eines Aufbaues der Philosophie aus einem neuen tieferen Principe Genüge leisten, wir dagegen diese Hoffnung nicht theilen können, sondern der Ueberzeugung sind, daß nur die allseitige philosophische Ausbildung der christlichen Grundanschauung vom Wesen des Absoluten, d. h. der Idee Gottes als des selbstbewußten, persönlichen absoluten Geistes, — in welcher dann auch die übrigen Hauptmomente der christlichen Weltanschauung implicite gesetzt sind, — also ein System im Sinne des oben bezeichneten höheren, aus und über dem Pantheismus sich er-

hebenden Theismus zu dem der Philosophie zunächst vorgesteckten Ziele führen könne. Wir haben daher jene Erklärungen mit aufrichtiger Freude begrüßt, und würden der Noackschen Zeitschrift gern die Hand geboten haben zu gemeinsamer Wirksamkeit wenigstens in dem wenn auch nur negativen Theile, in welchem unsere Tendenzen zusammentreffen, wenn sie nicht zugleich durch ihre Kritik eine feindselige Stellung gegen uns eingenommen hätte, deren Motive wir Anderen, Näherstehenden zu beurtheilen überlassen müssen.

Damit, Verehrter Herr, ist zugleich so ziemlich Alles gesagt, was ich auf Ihre Parallele zwischen den Noackschen Jahrbüchern und unserer Zeitschrift zu erwidern hatte. Lassen Sie mich nur noch hinzufügen, daß ich schlechterdings nicht einzusehen vermag, aus welchen Worten unseres Programms Sie den Vorwurf einer zu weit getriebenen Entsagung, womit unsere Zeitschrift auftrete, und einer Selbstverläugnung aller Originalität, die sie durch ein angebliches Mißtrauensvotum ihren Mitarbeitern auferlegen soll, zu begründen gedenken. Auch Noack schildert den gegenwärtigen Zustand der Philosophie (S. 8 f.) fast mit denselben Worten, wie wir gethan; auch er will seine Zeitschrift dem Kampfe der verschiedenen Richtungen und Partien öffnen in der Ueberzeugung (der er freilich nicht treu bleibt, wenn er als Redacteur Einem seiner Mitarbeiter, der das Reiffsche Princip angreift, dieß Unterfangen in scharfen Worten verweist!), daß nur aus dem Kampfe derselben das neue philosophische System der Zukunft sich herausringen könne, — ein neuer Zeuge für die Wahrheit, die Sie selbst ausgesprochen, daß keines der bestehenden Systeme volle Genüge gewähre, mithin auch keines ausschließlich von einer philosophischen Zeitschrift vertreten werden könne. In dieser allerdings nicht sehr tröstlichen Wahrheit ist doch aber noch keineswegs ein Mißtrauen gegen die Philosophie überhaupt ausgesprochen. (Daß ich insbesondere weit entfernt bin ein solches zu hegen, hätten Sie schon aus der Vorrede zum ersten Theile meines „Grundprincips der Philosophie" ersehen kön-

nen.) Eben so wenig kann ich in meinen „Aphorismen" irgend eine Stelle finden, die Ihnen zu jenem Vorwurfe die entfernteste Veranlassung gegeben haben könnte. Lassen Sie mich daher annehmen, daß auch hier nur ein Mißverständniß zu Grunde liegt, das hoffentlich durch die obigen Erklärungen gehoben ist.

Und somit, verehrter Herr, schließe ich in der Hoffnung, daß Ihr Schreiben nur der Anfang seyn wird zu einer Reihe von Beiträgen für unsere Zeitschrift, die wir stets mit Freude begrüßen werden.

Halle, den 23. April 1847.

H. Ulrici.

Die neueste Richtung der eclectisch-philosophischen Schule in Frankreich *).

Von

Dr. Ch. Buob zu Lyon.

(Mit Beziehung auf Francisque Bouillier, professeur à la faculté des lettres de Lyon: Théorie de la raison impersonnelle. Paris 1844.)

Seitdem Locke und Leibnitz vor französischen Lesern insbesondere, ihren berühmten Streit über die Grundgedanken des menschlichen Verstandes geführt haben, ist die Theorie der Ideen der Mittelpunkt der französischen Philosophie geblieben; und es wäre solches an und für sich nicht zu tadeln gewesen, wenn nicht allzuoft um dieser einzigen Frage willen andere Theile der philosophischen Wissenschaften in Vergessenheit gerathen wären. Schon die Scholastiker hatten ja die Wichtigkeit dieser Untersuchungen erkannt; und das ganze Mittelalter hindurch stritten Nominalisten und Realisten besonders in Paris gerade über den Punkt, in Bezug auf welchen Locke und Leibnitz sich auf's neue entzweiten.

Wenn nun aber im scholastischen Zeitalter der Nominalismus am Ende den Sieg davon trug, so hat seinerseits in der neueren Philosophie der Spiritualismus und Idealismus

*) Zur Eröffnung einer Reihe von Artikeln über die gegenwärtige französische Philosophie, welche des Verf. sehr interessanten Lettres sur l'état actuel de la philosophie dans les Universités de l'Allemagne in der Revue du Lyonnais correspondirend gegenüber treten sollen.

Die Red.

die Oberhand gewonnen, nicht nur auf einem Ufer, sondern auf beiden Ufern des Rheins. Zwar erscholl bald in Frankreich, von welchem allein hier die Rede sein soll, die Stimme der Descartes und Mallebranche; und lange herrschte die Schule Condillac's ungestört in der Hauptstadt, die so oft über den Nominalismus das Verdammungsurtheil hatte aussprechen sehen. Aber mit Laromiguière und Royer-Collard brach eine kräftige Reaction gegen den Sensualismus hervor; als Vorkämpfer und Haupt dieser neuen Tendenz stellte bald Cousin sich dar, und seitdem hat der Spiritualismus immer mehr Anhänger und Vertheidiger gefunden.

Die Theorie der unpersönlichen Vernunft kann nun mit Recht als der Mittelpunkt der neuen Lehre bezeichnet werden; die Art wie der Cousin'sche Eklekticismus die allgemeinen Begriffe auffaßt und erklärt, läßt uns in das Innerste des sonst noch ziemlich unbearbeiteten Systems blicken. Da Bouillier's Werk gerade diesen Gegenstand behandelt, und zwar mit ausgezeichneter Tüchtigkeit, da der Verfasser sich immer als Cousin's Schüler bekannt hat, und da derselbe auch durch seine vom Institut gekrönte Geschichte des Cartesianismus eine ehrenvolle Stelle unter den lebenden philosophischen Schriftstellern in Frankreich schon seit mehreren Jahren eingenommen hat, so werden wir keinen Fehlgriff thun, wenn wir das vorliegende Buch als ein Specimen der gegenwärtig in Frankreich herrschenden Philosophie betrachten. Vielmehr mag die Mehrzahl der an Cousin sich anschließenden Denker uns Dank wissen, wenn wir nach einem der besten unter ihnen unser Urtheil über die Gesammtheit derselben zu bilden gedenken.

Der Unterdrückten, der Verfolgten, der Schwachen sich anzunehmen, ist in einem der Philosophie fremden Gebiete eine Tugend, ein Lob. Wir sind geneigt in Bezug auf den großen Streit über die allgemeinen Begriffe etwas ähnliches zu behaupten. Die angreifende Parthei ging immer zu weit; das Bedürfniß einer Reform führte immer zur Umwälzung und zur

Zerstörung manches Richtigen; und bis auf den heutigen Tag ist die Terminologie, welche das Recht der Erfahrung und die Würde der Speculation beide auf gebührende Weise würdigte, noch zu finden und zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Aber dies ist doch ausgemacht, daß wahrer Materialismus und reiner Apriorismus in ihrer vollsten Consequenz nur Ungereimtheiten und Fantome sind, die weder Geist noch Herz befriedigen.

Die Ideen von Unendlichkeit, Ursache, Raum, Zeit, Ordnung, Güte und Schönheit, dies sind die Begriffe, über welche als über nothwendige, Bouillier in eben so vielen Capiteln sich ausbreitet, um in diesem allgemein menschlichen Wissen ein unpersönliches Element der Vernunft, wie er es nennt, nachzuweisen. Ob diese Aufzählung eine vollständige sei, oder wenigstens ob alle anderen nothwendigen Begriffe unter die aufgezählten sich reihen lassen, diese wichtige Vorfrage scheint uns von dem Verf. nicht hinreichend beachtet worden zu sein. In ähnlicher Art hat Aristoteles seine Kategorien-Zahl nicht motivirt, sondern blos aufgestellt, während Kant und weit mehr noch Hegel, das Unmögliche versuchend, systematische Ordnung in eine ihrer Natur nach maßlose Reihe von Abstractionen zu bringen suchten. Ein Blick in die Unzahl nothwendiger und absoluter Ideen, von denen die deutsche Metaphysik zu reden weiß, hätte den Verf. bewegen können, mit mehr Sorgfalt in diese vorläufige, aber unumgängliche Untersuchung einzugehen. Man muß sich über diesen Mangel um so mehr wundern, da der Verf., was die Quelle dieser Ideen betrifft, dem Apriorismus huldigt, einem System, welches, wenn es der rechte Ausdruck der Wahrheit wäre, zu einer wissenschaftlichen Liste der angebornen Begriffe führen müßte. Ein richtiges Gefühl; welches den Verf. abhielt das Unausführbare zu unternehmen, scheint, in dieser Angelegenheit, den Geschichtschreiber des Cartesianismus besser geleitet zu haben als manchen deutschen Ontologen seine himmelstürmende Logik. Die Einsicht aber in die rechte Natur des Noth-

wendigen, und in die Würde der innern, geistigen Erfahrung, welche allein, als religiöses Gefühl, mit dem Unendlichen uns in Verbindung setzt, hätte dem Verf. zugleich mit der Richtigkeit des Apriorismus die Eitelkeit der Systematisirung eines unabsehbaren und seiner innersten Natur nach unbestimmten, schwankenden Gebietes dargethan.

Ein Hauptbestreben Bouillier's ist es nun, im ganzen Verlauf seines Werkes zu beweisen, daß von den acht aufgeführten Ideen die sieben letzteren als absolute auf die erste sich zurückführen lassen. Die Idee der Ursache zum Beispiel, sagt er, ist eine absolute, die absolute Ursache aber ist das Unendliche, oder Gott. Eben so werden Raum und Zeit, weil fortwährend mit Unendlichkeit und Ewigkeit verwechselt, dem Begriffe des höchsten Wesens gleichgesetzt. Die vollkommene Ordnung, das reine Gute, die erhabenste Schönheit sind Gott. Alle diese Begriffe sind nur verschiedene Seiten jenes einen absoluten Grundbegriffes der Unendlichkeit. Somit glaubt der Verf. die psychologischen Betrachtungen mancher seiner Vorgänger durch ontologische Nachweisungen über die Natur der höchsten Ideen vervollständigt zu haben. Ein gewisser speculativer Muth ist hierbei nicht zu verkennen; der Versuch, in die Höhen der Metaphysik zu steigen, ist rühmlich in einem Lande, in welchem dieses eigentliche Hauptcapitel der Philosophie allzuwenig bearbeitet wird. Daß die Idee des Raumes aber z. B. mit dem Begriff der Unendlichkeit eins und dasselbe sei, daß somit der Raum nur als unendlicher gedacht werden dürfe, und ferner daß der unendliche Raum mit der Allgegenwart Gottes identisch sei, — solches hat Bouillier nicht bewiesen, darum wohl weil den Irrthum zu beweisen nicht in seine Macht gegeben war. Viel besser hat ja schon Newton gesagt: Deus non est spatium, sed adest, was auch gegen diejenigen gerichtet ist, welche wie der Verf. den Raum als ein Attribut des unendlichen Gottes auffassen. Bouillier's Fehler besteht gerade in der Reduction aller von ihm beachteten Ideen auf Eine, eine Reduction, auf welche er sich fälschlich vieles zu

gute

gute thut, wie einst Göthe auf seine Farbenlehre. Aber anderswo war der Ruhm des Dichters begründet; eben so hat Bouillier durch die ontologische Anregung, die er gegeben, und durch das versuchte Eindringen in die hierher gehörigen metaphysischen Ansichten älterer Denker sich weit mehr um die Bildung Frankreichs verdient gemacht als durch die von ihm vorgeschlagene Lösung der Frage.

Eilen wir jedoch dem Schluß des Werkes näher. Alle Ideen der Vernunft, meint der Verf., weil alle absolut, sind im Grunde identisch; sie verlieren sich im Begriff der Unendlichkeit. Wir haben die Idee des Unendlichen. Das Endliche aber kann nicht zur Erkenntniß des Unbeschränkten sich erheben. Darum, folgert Bouillier, indem er so auf den Hauptgegenstand seiner Untersuchung kömmt, und an dem Punkt angelangt, welchem zu Liebe der Titel des ganzen Werkes gewählt worden ist, darum ist unsere Vernunft selber unendlich, sie gehört nicht mir an, sie ist unpersönlich.

Auf dieses Resultat hin hat es der Verf. abgesehen; in ihm drängt er seine Theorie zusammen; in ihm erblickt er mit Recht den Centralpunkt der neuen von Cousin aufgestellten Ideen. Sehen wir daher recht zu, inwiefern dieser Satz unserer Billigung würdig ist.

Daß die Vernunft nicht aus lauter schwankenden, unsicheren, objektiver Gewißheit gänzlich ermangelnden Urtheilen besteht, daß der Reichthum, über welchen sie stolz ist, nicht aus blosen von der jedesmaligen Gemüthsstimmung des Individuums abhängigen und nach ihr wechselnden Behauptungen besteht, das ist wohl klar. Und in sofern der in Frage stehende Satz dem Skepticismus und einem dahin nothwendig führenden Materialismus entgegensteht, können wir denselben nicht genug beloben. Den ewigen Glauben der Menschheit an das Recht und an Gott kleinlichen Anfeindungen gegenüber zu retten, das war und ist der Hauptzweck der sogenannten eklektischen Schule. Durch sie wurde der Geist wieder über den groben Stoff, das Wissen über das körperliche Fühlen erhoben, der Gedanke von

Gott und die Hoffnung eines ewigen Lebens auf's neue, nach einer langen Irrthumsperiode, an's Licht gebracht. Ist nun aber die obig besagte Formel geeignet alle diese Grundüberzeugungen wirklich zu retten, dieselben rein darzustellen, ihnen zu größerer Anerkennung zu verhelfen? Daran mag uns vorerst, bis man uns eines Bessern belehrt, zu zweifeln vergönnt sein. In dieser Rücksicht möge man uns erlauben die Besorgniß auszudrücken: man könnte wohl durch unvorsichtiges Aufführen des neuen, wohlgemeinten Baues die Wahrheit, welche nur dann unerschütterlich ist, wenn sie frei von unreiner Mischung bleibt, auf unvermuthete Weise gefährden.

In der Erkenntniß des Absoluten weigert man sich, einen doppelten Faktor anzuerkennen, einen endlichen Geist und einen unendlichen Gegenstand. Ein und dasselbe Wesen soll es sein, welches erkennt und welches erkannt wird; das Subject, welches das Absolute denkt, soll zugleich das Object eben dieses Gedankens, das Absolute sein. Die Vernunft sei, so sagt man, Gott wesentlich gegenwärtig in uns, mit einem Wort sie sei unpersönlich. Also verstanden ist es unmöglich diesen Satz ohne Kritik durchgehn zu lassen, und augenscheinlich läuft hier die psychologisch-eklektische Schule Gefahr in einen Abgrund zu stürzen, den sie, wir geben es gerne zu, vermeiden will und welchem sie zu entgehen gedenkt, an dessen Rande sie aber nicht lange ungestraft in die schwindlige Tiefe wird hinabsehen können.

Wir selbst stehen keineswegs auf dem Standpunkt einer katholisirenden Philosophie, und unsere Einwendung möge nicht zusammengeworfen werden mit der blinden Verketzerung, welche dem neuen, um so Vieles wohlverdienten Spiritualismus in Frankreich von Seiten kirchlicher Zeloten geworden ist. Jene verdammen, wir möchten warnen, jene brandmarken, wir scheiden die Spreu von dem guten Korn und vergessen nicht, daß das Wollen nicht fehlt, wenn auch das Vollbringen manches zu wünschen übrig läßt. Der berührten Uebertreibung gegenüber können wir aber nicht anders als gerade die Persönlich-

keit der Vernunft vindiciren, und mit derselben die Irrthums-fähigkeit, aber auch die Fähigkeit, das Absolute, wenn auch auf inadäquate Weise zu erfassen. Nein, unser Geist ist nicht das Unendliche, sondern ein ewiges Streben darnach; gerade darum aber können wir ohne die Idee des Unendlichen nicht leben, und ohne diesen Begriff als Unterlage und Ziel unseres Strebens kein wahrhaft menschliches Bewußtsein uns denken. Nein, Gott ist es nicht, der in uns sich erkennt, und doch ist unsere Erkenntniß Gottes kein Schein und der Name des Ewigen kein leerer Schall; die Krone göttlicher Unfehlbarkeit darf der Erdenbewohner nicht auf's Haupt sich drücken, und dennoch darf er sagen: So gewiß ich bin, so gewiß ist ein unendlicher, liebender Gott!

Umsonst sucht Bouillier zu zeigen, daß nur, wer in der Vernunft den in uns Fleisch gewordenen Gott erblickt, von Gewißheit in göttlichen Dingen reden kann; daß nur der, welcher sich als einen Theil der Gottheit weiß und die Unterscheidung zweier Faktoren im Akte der Erkenntniß läugnet, dem Skepticismus zu entfliehen vermag. Umsonst sucht er den ihm selber sich aufdrängenden Vorwurf des Anstreifens an Pantheismus abzuweisen, indem er den Menschen aus göttlicher Substanz doch in endlicher Form bestehen läßt, was ihm eine hinreichende Unterscheidung scheint und eine Formel, die kräftig genug ist, das Ungeheuer des All-Eins zu besiegen. Umsonst sieht er sich sogar nach Johanneischen und Paulinischen Ideen, nach den kirchlichen Heiligen Augustin und Thomas um, damit sie seine schwankenden, zweideutigen Sätze durch ihre von katholischer Scheinphilosophie anerkannte Auctorität fester begründen. Daß unsere Persönlichkeit nur in unserer Freiheit bestehe, unsere Vernunft aber unpersönlich, unfehlbar, mit Gott identisch sei, und diese Annahme die conditio sine qua non der ächten Speculation sei, — davon werden wir uns nimmer überzeugen. Nur dies dürfen wir zugeben, daß in dieser poetischen Darstellung, wie wir schon oben sagten, eine gewisse relative Wahrheit liegt, insofern diese Sätze aufgefaßt

werden können als besagten sie nichts als die Gewißheit des Glaubens an Unsterblichkeit, an die Persönlichkeit des göttlichen Wesens, und überhaupt an die Realität der absoluten Idee.

Vorstehendes mag genügen, deutschen Lesern einen kleinen Begriff von dem in Rede stehenden Buche zu geben. Möge der tüchtige, in Lyon als Professor an der philosophischen Facultät docirende Verf. fortfahren, solche Feuerbrände in die Bewegung des in speculativen Dingen noch jungen Frankreichs zu werfen *). Die Reinheit seiner Absicht, die Klarheit seiner Darstellung, die deutschartige Gelehrsamkeit, die alles durchweht, die Ruhe und die Kraft seiner Ueberzeugung, die idealistische und religiöse Färbung des Ganzen können nicht anders als wohlthätig wirken, und Früchte der Wahrheit und des Lichtes tragen. Von vielen schönen einzelnen, wie Perlen hin und wieder hervorleuchtenden Gedanken verstattet der Raum nicht, hier länger zu reden. Aber wissen mag Deutschland, daß jenseits des Rheins, im Vaterlande der christlichen Philosophie, seit geraumer Zeit die Todtengebeine sich regen; und daß nicht nur im Gebiete der Geschichte der Philosophie und in demjenigen der Elementar-Psychologie, sondern auch in andern Theilen der speculativen Wissenschaft der klare französische Geist sich anschickt, Tiefen zu beleuchten, von welchen in Zweifel steht, ob sie anderswo mehr mit Dunkel verhüllt oder mit wahrer Wissenschaftlichkeit erhellt worden sind.

---

*) Schon ist der Verfasser diesem unserem Wunsche nachgekommen durch die kürzlich erschienene und von ihm besorgte französische Uebersetzung der Anweisung zum seligen Leben von J. G. Fichte. Ueber dieses sorgsam und schön übertragene und von glücklicher Wahl zeugende Werk, über das demselben zu dessen leichterer Einführung in Frankreich beigefügte treffliche Vorwort von Fichte dem Jüngeren, und über die Kenntniß der deutschen Philosophie überhaupt auf dem linken Ufer des Rheins, behalten wir uns vor ein andermal uns auszusprechen, wenn solches uns vergönnt werden wird. B.

Maskirte Gemeinplätze.

Von
einem modernen Sokratiker.

Alle Ideen lassen sich auf Gemeinplätze, wie alle Körper auf gewisse Grundstoffe chemisch zurückführen. Denn ächte Gemeinplätze sind die Generalgrundprincipien und Radicalurideen des menschlichen Geistes.

Ein philosophischer Journal-Artikel ist keine so leichte Sache. Einerseits kann er freilich nur, andererseits muß er aber auch ein Artikel, d. h. ein anatomisch losgelöstes Glied Eines organischen Ganzen seyn, so daß ein philosophischer Cuvier aus dem Theile das Ganze construiren könnte. Ein Journal-Artikel, eine ganze philosophische Zeitschrift könnte daher sehr wohl aus lauter Fragmenten bestehen, ja sie besteht nothwendig daraus, weil eben jeder Artikel, und wäre er noch so lang, doch immer nur ein Artikel ist. Eine Philosophie in Fragmenten, wie sie Schlegel vorschlägt, ist dagegen eine contradictio in adjecto. Fragmente und Journal-Artikel können kein System entwickeln und mithin die Philosophie nicht unmittelbar weiterbilden, sondern nur zu ihrer Fortbildung anregen: sie gleichen Gedankenstrichen, die ein guter Schriftsteller nur setzt, wo er wirklich etwas zu denken gegeben hat.

Unter den vielen Geschichten und Geschichtchen, die unsere Kultur unermüdlich gebiert, fehlt noch immer eine Geschichte der Ideen; vielleicht weil diese die Kultur und die Geschichte erst machen. Allein darum haben sie selbst doch nicht bloß eine Schöpfungsgeschichte, sondern auch eine Lebensge-

schichte, und schon aus Dankbarkeit sollte die ganze Menschheit ihr Biograph seyn.

Die Sünde wider den H. Geist ist, ihn zu erkennen und doch zu verachten oder seinem Zuge mit oder ohne Gründe zu widerstreben. Heilig ist aber nicht bloß Göttliches, sondern auch Menschliches, vor Allem jede Idee, jede geistige schaffende Gewalt in der Geschichte der Menschheit.

Was will die Geschichte? Im Menschen die lebendige Erkenntniß und schaffende Idee der Wirklichkeit wecken, aber nicht bloß der jetzigen Wirklichkeit oder der Wirklichkeit dieses oder jenes Jahrhunderts, sondern der allgemeinen Wirklichkeit aller Zeiten und Orte. Nicht also bloß politisch oder moralisch, wissenschaftlich oder künstlerisch, pragmatisch oder unpragmatisch, sondern allgemein menschlich, universell, d. h. ächt philosophisch sollte ihre Darstellung seyn, nicht diese oder jene Philosophie, sondern alle Philosophie und noch etwas mehr enthalten.

Reine reell-objektive Historie ist ein eben so unsittliches Postulat als reine Sklaverei. Die Idee ist eben so subjektiv als objektiv, allgemein als individuell, wie schlechthin Alles in der Welt. Darauf beruht alle Moralität und Sittlichkeit. —

Die Philosophie sollte sich auf die Geschichte stützen, nicht äußerlich, aposteriorisch, sondern innerlich, apriorisch, ideell. Und dennoch sind die Philosophen von allem Andern eher, von der Idee der Natur, der Seele und ihrer Kräfte, des Ich (des Selbstbewußtseyns), der Kunst, der Wissenschaft, die meisten von der Dialektik oder Metaphysik ausgegangen, natürlich um auch dahin zurückzukehren. Sollte aber nicht eine historische Philosophie, welche der antiken Welt durchaus unbekannt war, gerade der Mittelpunkt der modernen Kultur seyn? Freilich müßte sie nicht bloß wie Herder u. A. die Geschichte beräsoniren und bereflektiren, noch wie Hegel sie über den dialektischen Leisten der logischen Kategorieen spannen, noch wie Fr. Schlegel die fixe Idee eines Dogmas zur Schraube des Archimedes machen. Die historische Idee der Menschheit müßte

ihre Seele, die Geschichte ihr Leib, ihr objektives Abbild, der Gedanke Gottes ihr Gewissen seyn.

Der wahre Protestantismus als reines, ideelles Christenthum kann niemals bloßen Staats- oder politischen Zwecken dienen, weil er, unbeschadet seiner Selbstständigkeit, gerade auf das innigste zu völliger Gleichheit und Einheit mit dem Staate verschmilzt. Umgekehrt läßt sich der Katholicismus zu politischen Zwecken brauchen, weil er seinerseits zu seinen Zwecken den Staat braucht. Die große Französische Revolution war die Nachgeburt der Reformation, ideell wider den Katholicismus der Religion, reell wider den Katholicismus der Politik gerichtet; weil aber nur gegen diesen, nicht auch gegen jenen, konnte sie am Ende trotz ihres extremen Radicalismus nicht radical helfen. Indem man ihr eigentliches letztes Ziel, ihren wahren Grund und Zweck verkannte und nicht nur die ganze Schwere der allgemeinen Tendenz, sondern auch sich selbst sammt allen persönlichen Interessen in die falsche Wagschaale auf's Spiel setzte, wurde das verletzte organische Gleichgewicht mehr gestört als wiederhergestellt, und Frankreich wird nicht eher zu wahrer Harmonie und schaffender Ruhe kommen, als bis inmitten des Volkes selbst aller Katholicismus gebrochen ist. —

Wie die christliche Religion im edelsten Sinne mystisch ist, eine Religion der innersten, unergründlichen und unerschöpflichen Gemüthstiefe, so hat auch die Geschichte, die Kunst und Philosophie, die ganze christliche Kultur-Periode einen mystischen Charakter. Ein gewaltiger, geheimnißvoller, tiefsinniger Geist zieht sich durch die Geschichte des Mittelalters. Vergebens construirt man es aus Feudalverfassung und Hierarchie, Ritter- und Pfaffenthum, Kaiser und Papst. Wenn man diese Gewalten auch noch so geistig faßt, immer bleibt ihre centrale Einheit, die Idee, aus welcher das dem Mittelalter so eigenthümliche, mit der plastischen Klarheit des Alterthums so scharf contrastirende Helldunkel zu erklären wäre, ein Räthsel. Obwohl sich nun die mystische Dämmerung des Mit-

telalters in der neueren Zeit einigermaßen aufgehellt hat, obwohl Gemüth und Phantasie sich mehr unter die Herrschaft des Verstandes und der Vernunft gefügt haben, — wer erkennt nicht dennoch eine gewisse Unklarheit und Unsicherheit in der modernen Geschichte? Sind nicht gerade gegenwärtig die beiden Principien der neueren Zeit, die deutsche Reformation als der Schluß des germanischen Mittelalters und der Anfang der germanischen Neuzeit, und die französische Revolution als Schluß des romanischen Mittelalters und Anfang der romanischen Neuzeit, in einem geheimnißvollen, mitternächtlichen Geisterkampfe gegen einander begriffen, von dessen Ausgange das Schicksal des alten Europa abhängen wird? Liegt nicht dem Streite der politischen und kirchlichen Parteien ein Kampf des germanischen und romanischen Geistes, des Idealismus und Realismus, des Gefühls und der Empfindung, der Phantasie und des Esprit, des Herzens und des Verstandes, zu Grunde? Und ist nicht wiederum allein aus jener innersten, unergründlichen Gemüthstiefe, der Basis der Religion und Sittlichkeit, des Glaubens und der Liebe, der Gesinnung und des Charakters, von der aus durch das Christenthum die antike Welt regenerirt wurde, die Schlichtung des Streits, die Heilung unserer krankhaften Zustände zu erwarten? —

Der Nachahmungssucht, einem mächtigen Hebel menschlicher Handlungen und historischer Ereignisse, ergeht es in der Geschichte, wie dem Lächerlichen in der Moral: je entschiedener beide in's wirkliche Leben eingreifen, desto weniger berücksichtigt sie die Theorie. Ja es ist als hätten sich alle Historiker verschworen, die Gewalt jener zu ignoriren; und doch unterliegen ihr oft ganze Nationen und ganze Zeitalter, wie z. B. ganz Europa im Siècle de Louis XIV.

Despotismus kann nicht bestehen; denn er vernichtet sich selbst. Absolute Freiheit kann nicht seyn; denn sie ist Despotismus. In der Mitte liegt die einzige politische Tugend, die Mäßigung, die Gewalt des Einzelnen im Ganzen und des Ganzen im Einzelnen, wahre Freiheit. Sie ist den Staaten, was

die Diät den Kranken: sie macht allein wieder gesund, wie sie allein vor Krankheiten schützt. Nur sollten nicht bloß die Völker, sondern auch die Regierungen sich ihrer befleißigen: zu viel regieren, der bisherige Fehler der deutschen Staatskunst, ist eben so nachtheilig, als zu wenig regieren, der Fehler der Englischen und Französischen Regierungsform. Auch darf man das s. g. juste milieu, den Moderatismus, so wenig mit der Mäßigung verwechseln, als den Pietismus mit der Pietät.

Wenn durch die zunehmende Menge der Schriften und eine gleichmäßig zunehmende Liebe zum Lesen die moderne Bildung auf den Punkt gekommen seyn wird, daß kein Sterblicher mehr aus der Fülle und dem Gewirre der Gedanken sich herauszufinden, noch zu unterscheiden vermag, ob er einen eignen oder fremden, einen alten oder neuen Gedanken denkt; dann erst werden die Regierungen im Stande seyn, die Ideen der Völker und Zeiten zu lenken durch eine öffentliche Denkgesetzgebung oder durch die Redaktion aller Distrikt- und Provinzialgedanken in ein allgemeines Staatsgedankenbuch: dann wird die Censur erst leisten, was sie soll. Gegenwärtig ist diese Leitung noch ein frommer Wunsch oder ein süßer Irrthum.

Verhältnisse sind nur da vorhanden, wo eine Vielheit von einer Einheit ausgegangen und beherrscht ist. Eine Vielheit ohne alle Verhältnisse wäre eine Welt ohne Gott. Verhältnisse sind nicht bloß mathematische Größen, sondern thätige Kräfte; aktiv gedacht als die wirkenden Bestimmungen der herrschenden Einheit zum Zwecke der Einheit sind sie die Gesetze der Welt.

Selbstbewußtseyn ist absolute Trennung des Subjekts und Objekts und Verwandlung beider in einander: in Wahrheit, in höchster Potenz und adäquater Erfüllung seines Begriffs ist es nur in Gott, Gott selbst als die absolute Selbstliebe, als das absolute Subjekt-Objekt. Der Mensch ist reiner Selbstliebe unfähig: er vermag sich nur zu lieben und zu hassen (als Eins gedacht wie Seele und Körper). Denn jede auch

nur momentane Aufhebung der Liebe ist Haß, Gleichgültigkeit nur passiver Haß.

Unmittelbares Bewußtseyn ist eine irrige und irre machende Definition des Gefühls, ein leerer, die Frage bloß hinausschiebender Lückenbüßer. Gefühl ist der rastlos wogende Strom aller geistigen Kräfte und Thätigkeiten in ihrer Ungeschiedenheit und Ungebundenheit, dessen beide Ufer hier das Subjekt, dort die Objektivität (Gott und Welt) sind. Bewußtseyn ist geschiedenes und gebundenes Gesammtgefühl. Gedanken sind gebildete, organisirte Einzelgefühle, Ideen aber begeisterte, schaffende, personelle Gedanken.

Laune ist nicht Stimmung. Stimmung des Geistes ist dasselbe, was Stimmung der Saite, die Spannung der Seele, die je nach der Verschiedenheit des Wetters sich ändert, mit der Wärme sich ausdehnt, mit der Kälte sich zusammenzieht. Launen dagegen sind unsichtbare, unausgebildete Leidenschaften, Embryonen von Leidenschaften, mit denen der Geist fausse-couche macht. Ein launenhafter Mensch hat nicht Kraft genug zur Leidenschaft und nicht Macht genug, um leidenschaftslos zu seyn.

Ideen combiniren heißt etwas ganz anderes als Zahlen und Buchstaben oder Wahrnehmungen und Vorstellungen. Eine ächte Ideen-Combination ist eine wahre Hochzeit zweier liebeglühender, geist- und seelenvoller Feuerwesen; nothwendig muß daraus ein Christkind der Kunst und Wissenschaft hervorgehen. Combiniren ist aber nicht verschmelzen oder vermischen und verwischen, was die Philosophie heutzutage so gerne thut. Die Selbständigkeit der Ideen durch Verschmelzung aufheben, heißt die Individualität der Menschen selbst und damit alle Individualität, alle Freiheit und Selbständigkeit vernichten: denn jeder Mensch ist selbst eine Idee. Eine solche Verschmelzung ist z. B. die gegenwärtig so beliebte Vermanschung der Ideen Gott und Welt, der s. g. Pantheismus. Nicht nur Gott und Welt, Natur und Menschheit, sondern auch Kirche und Staat, Recht und Moral, Religion und Philosophie und Poesie, wie die einzel-

nen Künste und Wissenschaften sollen geschieden, in entschiedener Besonderheit und Persönlichkeit sich gegenüber bleiben: nur so können sie Ein organisches, lebendiges, geistiges Ganzes bilden. Die Philosophie hat daher bei der Bestimmung des Wesens und der Schöpfungsgeschichte der Ideen nur den unendlichen Urgrund, die ewige Einheit und Einigkeit ihres Ursprungs, ihres Lebens und Zieles nachzuweisen, immer aber die Heiligkeit und Unverletzbarkeit ihrer Person scheu zu verehren.

Wer einen Gedanken nach allen Seiten hin zu wenden und auszubreiten versteht, der füttert mit fünf Broten dreitausend Menschen. Ein Gedanke spitz, scharf und hell wie ein Blitz hingeschleudert, trifft und zündet selten; aber wenn er zündet, macht er gewöhnlich ein großes Feuer, und wenn's Nacht ist, eine weitreichende pittoreske Illumination.

Manche Denker zeichnen alle ihre Gedanken breit en face, andere scharf en profil; zu jenen gehörte z. B. Kant, zu diesen Lessing. Ein vollendet schönes Gemälde fordert den rhythmischen Wechsel beider Formen, die harmonische Gruppirung von Gestalten en face mit Figuren en profil und Uebergängen zwischen beiden.

Weiber und Alltagsmenschen sehen auch Gedanken und Ideen aus Anstandsgefühl gern in Kleidern, und begnügen sich daher auch mit solchen, die nur der Schneider gemacht hat. Wenn der Dichter seine Ideen verkleidet, statt sie (im Sinne der antiken Plastik) durch Gewänder nicht zu verhüllen, sondern zu enthüllen, so thut er nicht am besten, aber besser, als wenn er sie nackend zeigt. Wenn der Philosoph sie maskirt oder emballirt, so weiß er nicht, was er will und soll, oder er ist gar kein Philosoph.

Die schönste Tugend eines Philosophen ist, auch andre Meinungen gelten zu lassen.

Wie wir auf dem Umkreise unserer Erde stehen, so stehen wir von Natur in der Peripherie unseres eignen Lebens. Das Ziel des Geistes ist, das Centrum zu finden und sich darin festzusetzen.

Es ist eine wunderbare göttliche Wollust, durch die Kraft des Gedankens gleichsam aus sich und der Natur herauszutreten, und im weiten Reiche der Unendlichkeit, im göttlichen Nichts, zu welchem das All vor der absoluten Hoheit Gottes zusammenschrumpft, zu schweben. Wie zur schärfsten Spitze des ausdehnungslosen Punktes das Gefühl der innigsten Nichtigkeit und des innigsten Seyns sich verbindet! Wie das Zagen der tiefsten Abhängigkeit und das Jauchzen der höchsten Freiheit sich begegnen und in wundervoller Harmonie die Unendlichkeit durchdringen! Wenn das nicht Religion ist, was ist dann jene weinende Verzagtheit, jenes winselnde Geschrei um Erbarmen, das die Weltordnung zum Criminal-Gesetz und Gott zum Scharfrichter macht? Das wonnige Frohlocken des Geschöpfs im Bewußtseyn der unendlichen Liebe des Schöpfers ist die schönste Dankbarkeit und Dankbarkeit die schönste Eigenschaft des Kindes.

Die Philosophen streiten, ob Gott und die Welt Eins oder verschieden, Gott in oder außer der Welt sei. Als ob es nicht noch ein Drittes geben könnte, das weder innen noch außen noch etwa beides zugleich wäre, und wofür nur die armselige Sprache kein Wort hat. Das aber, denke ich, wäre gerade göttlich!

Der schönste Moment schaffender Geistesthätigkeit ist nicht das Ergreifen und Bilden einzelner bestimmter Gedanken, sondern, was ihm vorausgeht, das Sprühen und Funkeln, das Rauschen und Wogen der Seele, in welchem ihr das Einzelne verschwindet, weil sie im All verkehrt und aus dem schöpferischen Urquell des Universums trinkt.

Die Wahrheit hat keine scharfen, markirten Umrisse, keine feste, bestimmte Gestalt, sondern verschwimmt in dem weiten Dunstkreise, durch den der Sonnenstrahl zur Erde niederdringt, und ohne den er nicht wärmen, vielleicht auch nicht leuchten (sichtbar seyn) würde. Aber immer hat die Wahrheit ein unwandelbares, eigenthümliches Licht; ich möchte es den Lichtton der Ferne nennen, welcher auf guten Gemälden das Auge

entzückt und dessen charakteristisches Kennzeichen ist, daß er, je gelungenener er ist, desto entschiedener die Ferne nach allen Seiten hin als freie Unendlichkeit erscheinen läßt.

Die Vernunft ist Kunst der Erinnerung, wie die Liebe, wie die Poesie. Die Kunst zu vergessen ist die nothwendige Vorschule der Vernunft: wer sich selbst und seine sieben Sachen nicht vollkommen vergessen kann, wird stets ein Stümper in der Vernunft wie in der Liebe, in der Philosophie wie in der Poesie bleiben.

Die Glückseligkeit ist das harmonische Verhältniß zwischen den Idealen eines Menschen und ihrer Verwirklichung. Entweder muß man seine Ideale herunterspannen wie Saiten, um die Disharmonie aufzuheben, oder die Wirklichkeit heraufschrauben, um die Harmonie herzustellen. Der erste Weg scheint leichter als er ist; er ist mindestens eben so schwer als der zweite.

Die Begeisterung ist den Meisten ein Geist oder Gespenst, von dem sie reden dreist und muthig, weil sie nie eins gesehen haben. Daher verlangt man vom Genie, es solle auch im Alltagsleben unter Alltagsmenschen die Funken der Begeisterung wie ein Feuerwerk oder wie ein Affe seine Künste produciren. Als wenn Begeisterung nicht eben die Kraft des Geistes wäre, aus sich herauszutreten und das objektiv zu werden, was er denkt, was ihn bewegt. Begeisterung in Gesellschaft heißt die Gesellschaft aufheben: denn in Gesellschaft ist jeder nur er selbst, Glied des Ganzen. Enthusiasten sind daher unausstehliche Gesellschafter.

Genie ist die Kraft des Geistes, im Momente der Begeisterung eine ganze Sphäre des Daseyns — sei es das Reich der sinnlichen Formen (Bildkunst) oder Töne (Musik) oder der geistigen Gestalten (Poesie), sei es das Reich der Thaten (Heroismus) oder der Begriffe und Ideen (Philosophie) — in seiner innersten göttlichen Idee zu erfassen und von ihr aus zu beherrschen und zu reproduciren. Darum gleicht es der schöpferischen Kraft Gottes, die alle Dinge durchdringt, alle Unter-

schiede setzt, Alles unendlich individualisirt, und doch in Allem Eine und dieselbe ist. Darum erscheint ein genialer Mensch wie eine ganze Welt, so vielseitig, so wandelbar, so groß, so unerforschlich. Das passive Genie läßt sich nur leiten und treiben von der göttlichen Idee und kommt daher nicht über den Punkt der Entwickelung hinaus, den die Idee bereits erreicht hat; das aktive Genie treibt dagegen selbstthätig die göttliche Idee zu energischerer Thätigkeit und rascherer Entwickelung fort. Jenes verkündet daher, was der Idee nach *ist*, dieses, was seyn *soll* und *wird*; jenes baut seine Welt, die Sphäre der Idee, in die Gegenwart als gegebene (nur noch unerkannte und unentwickelte) Consequenz der Vergangenheit, dieses dagegen in die Zukunft als nothwendige Consequenz und Wegweiser der Gegenwart. Das Talent hat gar keine eigne Welt, sondern spiegelt das Gegebene nur aus einem eigenthümlich gestellten und geschliffenen Glase zurück.

Gott ist nicht liebenswürdig, das Genie *als* Genie auch nicht. Ein liebenswürdiger Gott wäre ein Götze, der Affe der Götter. Desto liebenswürdiger ist das bloße Talent.

Die Liebe ist das göttliche Gesetz der Freiheit, des Geistes; die Anziehungskraft (Gravitation) das göttliche Gesetz der Nothwendigkeit, der Natur. Wie die Freiheit, die dem Gesetze gehorcht, zur Nothwendigkeit, die dem Gesetze erliegt, so verhält sich der Geist zur Natur. Die Freiheit ist Individualität als normative Form des Allgemeinen, die Nothwendigkeit ist Allgemeinheit als normative Form des Individuellen.

Es giebt eine Sanftmuth, welche nicht bloß das Ruhige, Stille, Glanzlose, Zärtliche jener leise umwölkten Sommertage hat, die man so schön Madonnentage genannt hat; diese ist meist Wirkung des Temperaments, momentaner Stimmung oder gefühlter Schwäche und darum, obwohl an Weibern immer reizend, ohne idealen Werth; — jene Sanftmuth aber, welche der frommen, feierlichen, geistigen Stille eines Charfreitags gleicht, sie entspringt, denke ich, aus wahrer, tiefer,

heiliger Liebe, und betrachtet das ganze Leben als ein freiwilliges Opfer auf geweihtem Altare der liebenden Gottheit dargebracht aus Liebe zur Menschheit, sie beruht auf dem großen Talente der Selbstverleugnung, und ist nicht bloß weiblich, sondern auch männlich, nicht bloß eine schöne Naturgabe, sondern eine wahre Tugend. Sie ist zugleich die Farbe ächter Religiosität. —

Zur philosophischen Verständigung über die Tendenzen unserer Zeit.

Von

H. Ulrici.

II.

Die kirchlich-religiösen Fragen.

A. Die Freiheit der Religion und die Religion der Freiheit.

Die Religion ist *objektiv* das Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen. So gewiß ein Gott ist und der Mensch als bestimmtes Glied der Schöpfung trotz seiner Freiheit sich wesentlich nicht anders machen kann als er ist, so gewiß ist jenes Verhältniß *an sich* als *göttliche Bestimmung* ein durchaus bestimmtes, durch das Wesen Gottes und des Menschen bestimmt, und insofern keiner Freiheit zugänglich. Aber das Verhältniß ist ein *geistiges*; und der Geist ist wesentlich Selbstbestimmung und Selbstbewußtseyn; bewußte Selbstbestimmung aber ist Freiheit. Auch der menschliche Geist, obwohl nur relativer, bedingter Geist und somit auch nur relative, d. h. durch die Beziehung zu Gott, zur Natur und seiner eigenen Natürlichkeit (Leiblichkeit) bedingte Selbstbestimmung, ist doch so wesentlich Selbstbestimmung, daß er ohne sie nicht Geist wäre. Folglich ist jenes Verhältniß *subjektiv*, d. h. für den Menschen, durch diese seine relative Selbstbestimmung bestimmt und ändert sich nothwendig mit dieser Selbstbestimmung. So wie dieses Verhältniß *bestimmt* ist, so allein kann es *gefühlt*, *erkannt*, *gewußt* werden. Der Inhalt des *Glaubens*, d. h. der Religion innerhalb der Subjektivität, oder jenes Verhältnisses als Inhalts des Ge-

fühls

fühls und Bewußtseins, ist daher in demselben Grade von der subjektiven Selbstbestimmung abhängig, in welchem jenes Verhältniß durch die menschliche Selbstbestimmung bestimmbar ist. Wie man auch immer den Begriff des Glaubens fassen, wie objektiv, fest und unantastbar man seinen Inhalt jenseits aller Willkühr stellen mag, immer setzt diese Objektivität die richtige Erkenntniß derselben Seitens des Subjekts und seine Selbstbestimmung zu ihr, d. h. die Verwandlung derselben in sein Fleisch und Blut, die Aufnahme in seinen Willen zum bestimmenden Principe seines Dichtens und Trachtens, seines Denkens und Wollens, voraus: ohne diese Aufnahme wäre der Glaube ein jenseitiges, todtes, gleichgültiges Ding, das nur in der Schrift oder papiernen Symbolen seine papierne Existenz hätte, ein Stein statt des Brotes des Lebens. Diese Aufnahme aber ist ohne Selbstbestimmung schlechthin undenkbar: das Ich ist kein Kasten, in den der H. Geist oder der Hr. Pastor allerlei Dinge hineinwerfen kann, es ist kein Brei, der sich von fremden Händen in beliebige Gestalten kneten läßt; schon die wahre Erkenntniß des Objektiven setzt den Willen, das Streben, die Sehnsucht nach der Wahrheit voraus. Eben so wenig freilich ist das Ich jenes abstrakt-autonome Gespenst, zu dem es die Helden der Freiheitsreligion machen möchten, das, wie ein einsamer Pfahl im leeren Universum allen Einflüssen von außen entzogen wäre oder obwohl inmitten der lebendigen Welt, d. h. des unendlich-mannichfaltigen Gewebes von Wirkung und Gegenwirkung, obwohl selbst ein Glied der Welt, doch im Widerspruche mit sich und der Welt allen Einwirkungen von außen sich zu verschließen vermöchte. Vielmehr ist die menschliche Selbstbestimmung nur in beständiger Zusammen- und Wechselwirkung mit den Dingen außer ihr (Gott, Menschheit, Natur), und also eben so sehr mitwirkendes, produktives Agens als Wirkung, Produkt, Resultat dieses Zusammenwirkens, mithin eben so sehr das Selbst des Menschen und die Dinge (für das Bewußtsein) bestimmend als durch sie bestimmt. Insbesondere ist die religiöse Selbstbestimmung, die der

Glaube involvirt und durch die sein Inhalt bedingt ist, kein einzelner, beliebig zu vollziehender oder zu unterlassender Willensakt; im Gegentheil, so gewiß sie einerseits freie Selbstbestimmung ist, so gewiß ist sie andererseits durch das ganze Leben des Menschen, durch seine Verhältnisse, seine Umgebung, seine Zeit ꝛc. bedingt; und so gewiß schon die bloß theoretische Erkenntniß der Wahrheit den Trieb nach wahrer Erkenntniß zur conditio sine qua non hat, so gewiß ist die religiöse Selbstbestimmung unmöglich ohne den Trieb des Göttlichen im Menschen, ohne den Zug zu Gott, ohne die Sehnsucht nach Einigung mit ihm. Wo dieses Gefühl der Sehnsucht im Menschen zurückgedrängt, geschwächt, erstorben ist, da kann der Mensch nicht zum Glauben kommen, weil er troß seiner Spontaneität oder vielmehr gerade wegen seiner Spontaneität jener religiösen Selbstbestimmung nicht fähig ist.

Dem sei indeß, wie ihm wolle. Jedenfalls ist der Glaube ein subjektives, durch des Menschen freie Mitwirkung bestimmtes und in dieser Bestimmtheit in sein Bewußtsein aufgenommenes Verhältniß seines innersten Selbstes zu Gott, ein Verhältniß, durch welches zugleich sein eignes Wesen wie das Wesen Gottes für sein Bewußtsein bestimmt ist, sei es in eine feste Idee, Begriff, Anschauung gefaßt, oder nur im Gefühle als unbestimmtes Objekt der Vorstellung gegenwärtig. Daraus folgt aber mit unabweisbarer Consequenz, daß die Religion als Glauben durch und durch der Sphäre der subjektiven Freiheit angehört, d. h. daß keine Macht der Welt ein Recht hat, meinen Glauben anzutasten, oder was dasselbe ist, daß ich das Recht habe (um mit Friedrich d. G. zu reden) auf meine Façon selig zu werden. Der Grund davon liegt einfach darin, daß es nicht nur die Natur der Religion unerbittlich so und nicht anders fordert, sondern auch daß keine Macht der Welt mächtig genug ist, sich meines Glaubens zu bemächtigen, ja, was mehr ist, daß ich meines Glaubens selbst nicht unmittelbar mächtig bin, ihn selbst nicht beliebig umschaffen und abändern kann. Dann folgt aber auch mit gleich unabweis-

barer Consequenz, daß ich das Recht habe, meinen Glauben auch frei zu bekennen: Freiheit der Confession und damit des Gottesdienstes, der Sekten-, Kirchen- und Religionsstiftung liegt unmittelbar in der Freiheit der Religion, so gewiß als die Sprache unmittelbar mit dem Denken und das Denken mit der Sprache gesetzt ist. Der Staat, d. h. der sichtbare Organismus des Rechts, dessen unsichtbare Seele die Sittlichkeit ist, würde nur dann die Befugniß haben, dagegen einzuschreiten, wenn die neue Confession oder Kirche, dem Rechte und der Sittlichkeit gefährlich, seine eigne Existenz bedrohte: dann muß er das Recht haben, weil er die Pflicht hat, sie aus seinem Gebiete zu verweisen. Allein dieß muß in jedem einzelnen Falle ausdrücklich dargethan und in den Formen des Rechts festgestellt werden, weil es sich nicht präsumiren läßt, daß das Bekenntniß von jenem inneren subjektiven Verhältniß des Menschen zu Gott, dem Dasein und Zwecke des Staats Gefahr bringend sei.

Aber der Unglaube, die Irreligiosität, der Atheismus, hat er dasselbe Recht des freien Bekenntnisses? Hier dürfte die Antwort anders ausfallen. Denn der Unglaube, der Atheismus ist bloße Negation. Die Negation bedarf aber eines Objekts, das sie negirt, sonst vermag sie gar nicht zu bestehen. Der Ausdruck des Unglaubens ist also nothwendig Angriff auf die bestehende Religion und Kirche, Versuch sie zu vernichten. Hat mithin jede bestehende Religion das Recht, zu bestehen, und ist der Staat als der lebendige Gesammt-Organismus des Rechts der Träger und Erhalter aller Rechte, so wird er auch nothwendig das Recht, weil wiederum die Pflicht, haben, die bestehende Religion gegen jene Angriffe zu schützen. Ja er wird, abgesehen von dieser Pflicht des Schutzes, um seiner selbst willen gegen den Ausdruck des Unglaubens überhaupt einzuschreiten berechtigt sein, so lange nicht nachgewiesen ist, daß die Religion, weit entfernt, die Grundlage und Substanz oder doch die wesentliche Stütze der Sittlichkeit zu sein, wie bisher allgemein angenommen worden, viel-

mehr mit Moralität und Sittlichkeit gar nichts zu schaffen habe. So lange hat der Staat das Recht und die Pflicht, den Ausdruck des Unglaubens innerhalb seiner Gränzen überhaupt nicht zu dulden, weil jeder Angriff auf die Religion implicite ein Angriff auf die Sittlichkeit und damit indirekt auf den Staat selbst ist. Wir sagen, den Ausdruck oder besser das Bekenntniß, d. h. die öffentliche Lehre des Unglaubens; also keineswegs den Unglauben selbst. Den schweigenden Unglauben, den Atheismus innerhalb seiner eignen vier Pfähle hat vielmehr der Staat eben so unbedingt anzuerkennen als jede Art des Glaubens, möge sie so sinn- und sittenlos sein als sie wolle, weil der eine wie der andere in die Sphäre der unantastbaren Innerlichkeit des Subjekts fällt. Ja der Unglaube würde sogar als öffentliche Lehre geduldet werden müssen, wenn er nicht blos negativ das Dasein Gottes nur leugnet, sondern etwa zugleich den Nachweis führen wollte, daß der Glaube an Gott mit dem Rechte und der Sittlichkeit in Widerspruch stehe und somit selbst staatsgefährlich sei. Allein da der Atheismus nur Atheismus ist, sofern er das Seyn Gottes als der absoluten, schlechthin selbständigen, selbstbewußten, nach ethischen Principien die Welt regierenden Macht leugnet, da das Leugnen eines andern (willkührlichen, im Widerspruche mit dem Sittengesetze handelnden) Gottes gar nicht Gottesleugnung ist, so ist jener Nachweis unmöglich, weil er eine contradictio in adjecto involvirt: der Glaube an einen Gott, der selbst die höchste sittliche Macht ist, kann niemals mit Moralität und Sittlichkeit im Widerspruch stehen, und jener Nachweis würde daher nie das Wesen Gottes selbst, sondern nur die falsche Auffassung desselben Seitens der Menschen treffen können. Es versteht sich von selbst, daß ein Auftreten gegen solche falsche Auffassungen, wenn es nur in den Formen des Rechts und der Sittlichkeit (ohne Schimpf und Beleidigung für die bestehenden Religionsgesellschaften) sich bewegt, nicht nur zulässig, sondern sogar von jedem guten Bürger zu fordern ist.

Von der Höhe dieser allgemeinen Begriffe, deren Gültigkeit wir voraussetzen müssen, wird sich nicht nur ein deutlicher Ueberblick über die gegenwärtigen kirchlich-religiösen Zustände, sondern auch ein Urtheil über sie gewinnen lassen. Unsere Zeit ist allerdings eine reformatorische oder was dasselbe ist, eine Uebergangsperiode. Wir überheben uns der Mühe, den oft geschilderten allgemeinen Charakter solcher Zeiten unsern Lesern nochmals vorzuführen. Nur ist es nicht, wie im Zeitalter der Reformation, Ein großes Princip, das im Kampfe gegen ein andres sich Bahn zu brechen suchte. Denn wo wäre ein solches Princip? wer hat es ausgesprochen? Diejenigen, die von einem solchen träumen, setzen seine Einheit und Größe nur in Eine große Negation: sie wollen nur das Alte aufgehoben wissen, ohne angeben zu können, was an seine Stelle treten solle. Ein bloß negatives Princip ist aber gar kein Princip: denn es ist eben nur das Ende des Alten, nicht aber der Anfang eines Neuen; und der Ausdruck Princip, wenn er überhaupt noch eine Bedeutung haben soll, kann das Moment des Anfänglichen, Ursprünglichen unmöglich missen. Dieser Mangel Eines großen Princips ist das sicherste Zeichen, daß es die Aufgabe unserer Zeit ist, nicht auf neuer Grundlage ein neues, selbständiges Gebäude aufzuführen, sondern nur das Alte um- und fortzubilden, auf dem kirchlich-religiösen Gebiete insbesondere das Princip der Reformation in die reelle Wirklichkeit seiner Consequenzen einzusetzen. Zu diesen Consequenzen, die bereits theoretisch, ideell sich Bahn gebrochen, aber zum Theil noch keine reelle, praktische, rechtsgültige Existenz gewonnen haben, gehören insbesondere folgende drei Punkte: 1) Freiheit, nicht nur des Glaubens, sondern auch des Glaubensbekenntnisses, d. h. Befugniß zur Stiftung von Dissenter-Gemeinden ohne daran geknüpfte Beeinträchtigung der bürgerlichen Rechte; 2) Freiheit nicht von allen Symbolen, wohl aber vom Symbol-Zwange, oder was dasselbe ist, von fixirten, ein- für allemal fertigen, unabänderlichen Symbolen; und 3) Freiheit der Kirchenverfassung, d. h. Selbständigkeit der

Kirche dem Staate gegenüber in allen rein religiösen und kirchlichen Angelegenheiten, und Betheiligung der Gemeinden und ihrer Geistlichen am Kirchen-Regimente. Um diese drei Punkte drehen sich durchgängig die kirchlich-religiösen Bewegungen der Zeit: wir behaupten, daß auch nicht Eine der zur Sprache gekommenen Fragen genannt werden kann, die sich nicht unter einen dieser Gesichtspunkte unterordnen ließe. Wir müssen indeß Nro. 2. und 3. der Erörterung in einem späteren Artikel vorbehalten, und beschränken uns für heute auf eine nähere Betrachtung des zuerst genannten Punktes.

Wir haben diesen Punkt als eine Consequenz des Princips der Reformation bezeichnet. Dieß ist er schon insofern, als Freiheit des Glaubensbekenntnisses, wie wir gezeigt haben, von der Freiheit des Glaubens überhaupt eben so unzertrennlich wie die Sprache vom Denken, und also nothwendiges Moment im Wesen und Begriffe aller Religionen ist. Er ist es insbesondere darum, weil die Reformation principiell darauf ausging, die Aeußerlichkeit, Werkheiligkeit und Verweltlichung der Religion innerhalb des Katholicismus zu bekämpfen, und in ihrem „sola fide" dem Glauben seine wahre Stätte, als innerliches, lebendiges, die ganze Persönlichkeit durchdringendes Motiv und Agens alles Denkens, Wollens und Thuns des Menschen anzuweisen. Dieser innersten Persönlichkeit aber läßt sich kein Zwang anthun, auch nicht der Zwang der Autorität: selbst letzterer kann sie sich nur fügen, sofern sie ihr Autorität ist, d. h. sofern sie in ihrem eignen innersten Wesen das Gefühl der Achtung vor der höheren Weisheit, Kraft, Würde des Andern unmittelbar vorfindet und diesem Gefühle sich hingiebt, oder was dasselbe ist, sofern sie von ihrer unantastbaren Innerlichkeit und damit Freiheit aus die Autorität als solche bewußt oder unbewußt, willkührlich oder unwillkührlich anerkennt. Hätten also auch die Reformatoren nicht so ausdrücklich, wie sie gethan, sich gegen allen Glaubenszwang erklärt, — aus ihrem eigensten Principe würde die Freiheit des Glaubens mit unerbittlicher Nothwendigkeit folgen.

Dann aber folgt auch aus demselben Principe, daß Jeder seinen Glauben, sofern er nicht nachweislich mit Recht und Sittlichkeit im Widerspruch steht, frei zu bekennen berechtigt ist, und mithin daß Keiner um seines Glaubens willen in seinen bürgerlichen Rechten gekränkt oder geschmälert werden darf *).

Aber, wird man einwenden, die Reformatoren hatten keine Ahnung davon, daß man jemals in deutschen Landen nicht etwa bloß dieses oder jenes Dogma, sondern das Christenthum selbst würde bestreiten und abschaffen oder doch ein selbstgemachtes Christenthum, das mit Schrift und Kirchenlehre wenig oder nichts gemein hat, an dessen Stelle setzen wollen. Das Christenthum aber ist so gewiß die Grundlage des modernen Staates als die Religion überhaupt die Grundlage der Sittlichkeit —: der moderne Staat ist der christliche Staat. Folglich bedroht die Abschaffung des Christenthums unmittelbar die Existenz des Staats selbst, und ist mithin ein eben so revolutionäres Beginnen als der Republikanismus, Socialismus, Communismus und die sonstigen Tendenzen des modernen Radicalismus.

Wir sehen von der Meinung der Reformatoren ab, weil es weniger darauf ankommt, was ihre subjektive Ansicht war,

*) Wir behaupten dieß ganz allgemein, also auch in Beziehung auf die Juden. Allein bei der s. g. Juden-Emancipation kommt noch ein andrer, weit schwierigerer Punkt zur Frage. Die Juden gehören einer andern Nationalität an. Diese Nationalität hat sich mit unglaublicher Zähigkeit conservirt; trotz Jahrtausende langer Vermischung unter andre Völker sind die Juden, wie jeder Unbefangene anerkennen muß, in allen wesentlichen Zügen noch ganz dieselben, die sie zur Zeit Davids und der Propheten waren. Jeder Staat aber ist zugleich der Leib eines bestimmten Volksgeistes, Ausdruck des Charakters, der Gesinnung, der Lebensansicht, der Sitten und Neigungen, Fähigkeiten und Talente dieses bestimmten Volkes, das sich in ihm seine rechtliche und politische Existenz errungen hat. Folglich ist es in hohem Grade bedenklich, eine fremde Nationalität zu völlig gleicher Berechtigung in denselben Staats-Organismus aufzunehmen: zwei Geister in Einem Leibe, zwei Köpfe an Einem Rumpfe müssen nothwendig die Einheit und damit die Kraft und Dauerhaftigkeit des Ganzen gefährden.

als was in der Natur der Sache, im Principe der Reformation selbst unmittelbar liegt; und daß aus ihm die Freiheit des Glaubensbekenntnisses folgt, leuchtet von selbst ein. Wir wollen auch den Begriff des s. g. christlichen Staats nicht näher untersuchen. Wir bemerken in dieser Beziehung nur, daß der Staat ohne eine feste, gediegene Sittlichkeit seiner Bürger zwar nur ein sieches, kraftloses Dasein haben kann, und daß die Sittlichkeit zwar in unmittelbarer, principieller Verbindung mit der Religion steht; daß aber an und für sich der Staat nur der Leib, der sichtbare, ausgebildete Organismus des Rechts ist, und das Recht auf einem andern Principe beruht als die Sittlichkeit, beide zwar in der menschlichen Natur als die zwei unterschiedenen Seiten des Ethos derselben wurzeln, aber eben deshalb nicht unmittelbar und principiell Eins sind, so wenig als Leib und Seele; daß also auch der Staat keine unmittelbare und principielle Beziehung zur Religion, sondern nur vermittelst des Interesses an der Sittlichkeit seiner Bürger und damit an seiner eignen Kraft und Festigkeit ein Interesse an der Religion und Religiosität hat: danach wird zu bemessen sein, mit welchem Rechte man von einem christlichen Staate sprechen kann. Abgesehn also von den tieferen Grundlagen jenes Einwandes, — deren nähere Erörterung wir einem späteren Artikel vorbehalten müssen, — erkennen wir demselben insofern eine gewisse Wahrheit zu, als sich aus unsern Grundbegriffen mit unabweislicher Consequenz ergiebt, daß, so gewiß die Kraft und Blüthe des Staats auf dem energischen Zusammenwirken der Entelechien des Rechts und der Sittlichkeit beruht, eben so gewiß diese Blüthe durch die Einheit der Religion gefördert, als durch Zwiespältigkeit des Glaubens, durch Unglauben und Indifferentismus beeinträchtigt wird. Denn die Gegensätze, deren Nothwendigkeit zu aller Lebendigkeit und somit auch zum Leben und Wachsthum von Kirche und Staat heutzutage sprüchwörtlich geworden ist, können nur Gegensätze innerhalb der Einheit desselben Princips, desselben Organismus, d.h. nur Differenzen der Ansicht über die Bedeutung, Entwickelung

und Fortbildung desselben Princips seyn. Principielle Gegensätze müssen den Organismus so gewiß schwächen, auflockern, zerstören, als der Tod nicht mit dem Leben, Ja nicht mit Nein zusammenbestehen kann. Staat wie Kirche haben mithin ein wesentliches Interesse, daß die Einheit des Glaubens erhalten, Zwiespalt und Streit vermieden werde. Diese Einheit kann aber der Natur der Sache nach eben nur eine principielle seyn, nur die Substanz, den wesentlichen Inhalt des Glaubens umfassen; die Form und damit die Gliederung und Entwickelung des Inhalts in das Detail seiner Momente hängt zu sehr von der Individualität der Gläubigen ab, als daß sie nicht mehr oder minder differiren und in Gegensätze auseinandergehen sollte. Es war daher ein durchaus anerkennenswerthes, wohlberechtigtes, tief im Interesse der Kirche wie des Staats begründetes Streben der General-Synode der Preuß. Landeskirche, in dem von ihr vorgeschlagenen Ordinations-Formular diejenigen Punkte zusammenzufassen, welche als absolut nothwendige, fundamentale, substanzielle und somit unerläßliche Artikel des christlichen Glaubens von der Evangelischen Kirche als Bedingung ihrer Mitgliedschaft gefordert werden müssen, wenn sie noch als christliche Kirche auf den historischen Grundlagen ihrer Existenz fortbestehen soll. Denn dieses Streben ging offenbar von dem Principe aus, daß in einer Zeit des Zwiespalts und der Verwirrung, wie die unsrige, um die Einheit des Glaubens und der Kirche zu wahren, Alles frei zu geben sei, was nicht unmittelbar zum substanziellen Kerne des Christenthums gehöre. Ob die Aufstellung und Fassung des Ordinations-Formulars das rechte Mittel war, um zum Ziele zu gelangen, ist eine andere Frage, die wir in unserem folgenden Artikel (über die Symbol-Frage und die Kirchen-Verfassung) näher erörtern werden. Wir wollten hier nur aus der Consequenz unserer Grundbegriffe darthun, daß die General-Synode ihre Aufgabe vollkommen begriffen und den Zielpunkt, auf den es ankommt, scharf und richtig in's Auge gefaßt hat.

Allein wenn auch die Einheit des Glaubens ein wesent-

liches Interesse des Staats wie der Kirche ist, so kann doch dieses Interesse mit dem Principe und Fundamente des Staats niemals in Widerspruch gerathen, und wenn es mit letzterem collidirt, so muß das Interesse dem Principe weichen, so gewiß als die Blüthe des Daseyns dem Daseyn selbst. Der Staat kann niemals von seiner Grundlage, dem Rechte, abgehen. Ist also die Freiheit des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses ein unantastbares Recht, so muß er diesem Rechte freien Lauf lassen, gesetzt auch daß seine eigne Kraft und Blüthe dadurch gefährdet würde. Denn die Vernichtung Eines Rechts ist die Aufhebung alles Rechts, d. h. der unmittelbare Ruin des Staates. Ist mithin die Einheit des Glaubens und der Kirche nicht mehr zu retten, ohne das Recht der freien Religions-Uebung staatlich aufzuheben, so muß der Staat die Bildung dissentirender Gemeinden, ja freier, nicht-christlicher Religions-Gesellschaften unbehindert geschehen lassen. Eben so gewiß aber darf er die Stiftung solcher Gesellschaften nicht begünstigen; eben so gewiß darf er die Rechte und Errungenschaft der bis dahin bestandenen Kirche oder Kirchen zu Gunsten jener nicht schmälern. Wiederum ist sonach der Preußischen Regierung die vollste, allgemeinste Anerkennung zu zollen. Denn das neuerdings erschienene Religions-Edikt beruht durch und durch auf dem allein richtigen Principe: die Gründung dissentirender, christlicher oder unchristlicher Religionsgesellschaften ist eben so wenig zu hindern, als zu begünstigen; die Berechtigung dazu unbeschadet aller sonstigen bürgerlichen Rechte ist eben so ausdrücklich anzuerkennen als die wohlerworbenen Rechte der bereits bestehenden Kirchen zu schützen; die Einheit des Glaubens ist so lange als möglich zu wahren und auf ihre Wiederherstellung hinzuarbeiten, aber die unvermeidliche Spaltung weder durch direkte noch indirekte Gewalt oder Benachtheiligung zu beseitigen. Dieses Edikt gewährt Alles, was die Freiheit der Religion fordern kann*).

*) Nur in Einem Punkte scheint uns noch eine Ergänzung des Gesetzes nothwendig. Kann nämlich, wie gezeigt, nicht präsumirt werden,

Es wird daher auch einer gewissen Partei, welche die par excellence conservative, christliche und kirchliche seyn, d. h. schlechterdings conserviren will, was nun einmal kein Leben mehr hat und daher in Wahrheit sich nicht conserviren, sondern nur mumisiren läßt, höchst unwillkommen gewesen seyn. Um so mehr wird es von der wohlthätigsten Wirkung seyn, und seine Kraft gerade dadurch bewähren, daß es mehr, als alle Gewalt je vermocht hätte, die Gründung neuer dissentirender Religions-Gesellschaften oder s. g. freier Gemeinden verhindern wird.

Denn diese freien Gemeinden hatten bisher ihre Hauptstütze in der Sympathie des Volks- oder wenn man will, des Zeitgeistes für die bis dahin noch verkümmerte oder doch nicht ausdrücklich anerkannte Freiheit der Religionsübung, — einer Sympathie, welche, weil sie eben so unmittelbar aus dem Wesen des Rechts wie der Religion hervorwuchs, von den Edelsten der Nation, von den wahren Freunden der Religion und Kirche getheilt wurde. Diese Hauptstütze ist nunmehr dem religiösen Radicalismus entzogen; er ist von nun an genöthigt, auf eignen Füßen zu stehen. Jetzt wird sich zeigen, was er vermag. Wir fürchten indessen sehr, daß seine ganze Stärke nur in der Opposition gegen die vermeintliche Tendenz der Regierung, das Recht der freien Religionsübung zu schmälern, gelegen, und daß daher von nun an nur die innere Leere, der innere Widerspruch, der sich bisher unter jener Opposition verborgen gehalten, an's Tageslicht hervorbrechen wird. Denn so viel wir sehen können, ist das gemeinsame Fundament aller s. g.

---

daß das Glaubensbekenntniß einer neu sich gründenden Religions-Gesellschaft mit den Principien des Rechts und der Sittlichkeit im Widerspruch stehe, so kann auch die Religions-Gesellschaft nicht verpflichtet seyn, nachzuweisen, daß ihr dieser Widerspruch nicht zur Last falle. Der Staat vielmehr hat seinerseits den Nachweis des Gegentheils zu führen und als Staat in den Formen des Rechts zu führen. Es sind mithin diese Formen gesetzlich festzustellen; und da es sich um die Principien des Rechts und der Sittlichkeit in ihrer Beziehung zur Religion handelt, so werden diese Formen nur von einer Behörde geübt werden können, welche zu gleichen Theilen aus Mitgliedern des Justiz- und des Cultus-Ministeriums zusammengesetzt ist.

freien Gemeinden, die sich bisher gebildet haben, nur eine Verwechselung oder Verkehrung der Begriffe. Statt der Freiheit der Religion, die seyn soll und muß, wollen sie eine Religion der Freiheit, die ein Unding ist. Die Religion ist nun einmal nicht Freiheit; die Religion ist wesentlich Gebundenheit, Gebundenheit an den Geist und Willen Gottes, Gefühl der Abhängigkeit und Sehnsucht der Einigung mit Gott, in ihrer höchsten Potenz so vollkommene Hingebung an Gott, daß nicht mehr Ich, sondern Gott in mir mein Wollen und Handeln, mein Dichten und Trachten lenkt: ein Gott, von dem der Mensch gerade in seiner Freiheit, weil sie eben von Gott ist, sich nicht abhängig fühlte, wäre kein Gott, sondern ein selbst gemachter, ohnmächtiger Götze. Von diesem Grundwiderspruche aus zieht sich der Widerspruch durch alle Thesen, durch alle Bestrebungen und Forderungen des religiösen Radicalismus hindurch. Die Einen (Feuerbach und Consorten) leugnen entschieden alle Religion, und sind insofern die consequentesten, als der Atheismus in der That die Consequenz der Religion der Freiheit ist; aber sie bemühen sich zugleich, den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur, die Nothwendigkeit ihrer Entstehung aus gewissen Bestimmungen des menschlichen Wesens nachzuweisen, ohne zu bemerken, daß die Wahrheit der Religion leugnen und doch die Nothwendigkeit ihrer Entstehung nachweisen eine offenbare contradictio in adjecto ist, indem ja die nachweisbare Nothwendigkeit der Existenz einer Sache das vornehmste, ja das alleinige Kriterium ihrer Wahrheit ist: muß der Mensch seiner Natur nach, indem er sich selbst fühlt, bewußt wird, denkt, das Daseyn eines Gottes denken, so ist eben damit das Daseyn Gottes bewiesen. Und wollte man, sich corrigirend, die Religion für zufällig entstanden, für eine willkührliche Erfindung oder selbstgemachte Illusion erklären, so müßte man auch das Essen und Trinken, die Sprache, das Denken für eine solche Erfindung ausgeben; denn so lange die Menschheit existirt, ißt und trinkt, hat es bei allen Nationen zu allen Zeiten Religion gegeben: eine zufällige Er-

findung, die schlechthin allgemein gemacht wird, ist eine eben so reine contradictio in adjecto als eine zufällige Nothwendigkeit; denn das Nothwendige ist das Allgemeine und umgekehrt. — Die Andern wollen zwar die Religion stehen lassen; sie sind nur mit der bestehenden Religion, mit dem Christenthum zerfallen; sie wollen eine neue, eine andre Religion. Aber worin diese Religion bestehen soll, wissen sie nicht zu sagen oder haben es zu sagen noch nicht für gut befunden. Alle ihre religiösen Vorstellungen, die sie bisher kund gegeben, sind vielmehr augenfällige Schößlinge des Christenthums, einzelne einseitig festgehaltene Momente des christlichen Gottesbegriffs, die sie aus dem Zusammenhange gerissen und von andern getrennt haben, ohne zu bemerken, daß diese andern, welche sie verwerfen, die nothwendige Ergänzung und Consequenz jener sind. (So soll z. B. Gott nur pure Liebe und Güte seyn; von seiner Gerechtigkeit ist keine Rede. Aber die Gerechtigkeit ist nur die nothwendige Kehrseite der Liebe: so gewiß Gott das Gute will und den Guten mit sich und seiner Seligkeit einigt, so gewiß muß er das Böse nicht wollen und den Bösen von sich ausschließen, d. h. strafen. Oder man leugnet die Transscendenz Gottes und begnügt sich mit seiner Immanenz in der Welt, ohne zu bedenken, daß jeder Unterschied Gottes von der Welt schon seine Transscendenz nothwendig involvirt, und daß also ein bloß immanenter Gott in Wahrheit kein Gott, sondern eben nur die Welt ist. Oder es wird das Böse im Menschen zwar anerkannt, — man hat wenigstens noch nicht gewagt, irgend einen Menschen für vollkommen gut zu erklären; — aber die Schuld am Bösen wird, wenn nicht ausdrücklich geleugnet, doch vertuscht, verschwiegen, halb oder ganz auf Rechnung der natürlichen Unvollkommenheit des menschlichen Wesens gesetzt, und damit die Sünde für eine Nothwendigkeit erklärt, obwohl doch von selbst einleuchtet, daß die nothwendige, unvermeidliche Sünde eine reine contradictio in adjecto ist). Anstatt nur die oft einseitige und unhaltbare Auffassung des Christenthums Seitens der alten Orthodoxie zu be-

kämpfen, wird das Christenthum selbst bestritten, und statt dessen das s. g. „Menschenthum" gepredigt, — als wenn das Christenthum mit dem Menschenthum in Widerspruch stände, als wenn nicht gerade das Christenthum in seiner Idee des Gottmenschen den höchsten, vollendeten Begriff des Menschen, das wahre Menschenthum aufgestellt zu haben behauptete. Aber, sagt man, es hat ihn in Wahrheit nicht aufgestellt: denn die Wahrheit, die Substanz, das Wesen des Menschenthums ist die absolute Freiheit des Geistes, die schlechthinnige Unabhängigkeit, mithin auch Unabhängigkeit von dem Wesen und Willen einer absoluten Macht außer dem Menschen; eine solche Macht, eine solche Gottheit widerspricht dem wahren Wesen des Menschen; nur das „Göttliche in der eignen Brust" ist der Gott, dem ich verpflichtet bin, der Wille, den ich zu befolgen habe. Aber, fragen wir, ist denn bei dieser Ansicht noch Religion möglich? Ist dieses Göttliche in der eignen Brust in Wahrheit nicht bloß ein andrer Name für das innerste, eigenste, wahrste Wesen des Menschen? Ist also dieser Anthropotheismus nicht im Grunde ganz dasselbe mit dem Feuerbach'schen Atheismus, der die Theologie für bloße Anthropologie erklärt? Will das Menschenthum dieß leugnen, will es noch Religion, eine neue Religion seyn, so muß es offenbar einen Unterschied zwischen dem Göttlichen in der eignen Brust und dem Menschlichen im Menschen angeben, so muß es einen neuen Begriff des Göttlichen aufstellen!

Doch wie gesagt, an neuen, eigenthümlichen religiösen Ideen fehlt es dem Radicalismus gänzlich. Jenes Göttliche in der eignen Brust ist nur der Ausdruck der subjektiven Willkühr des Meinens und Redens, die man im Gebiete der Religion in Anspruch nimmt, nur ein andrer Name für die Forderung, daß in der Sphäre des Glaubens Jeder sein eignes Orakel sei, d. h. für die Religion der Freiheit. Diese Religion fordert, wie gesagt, nicht nur Freiheit des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses den Menschen gegenüber, sondern auch Freiheit Gott gegenüber, Unabhängigkeit von Gott und dem gött-

lichen Willen. Sie fordert 2) nicht nur Freiheit vom Symbol-Zwange, sondern Freiheit von *allen* Symbolen, mithin Freiheit vom (gemeinsamen) Glauben und Glaubensbekenntnisse überhaupt. Sie fordert 3) nicht nur Freiheit der Kirchenverfassung, sondern Freiheit von allem und jedem Kirchenregimente, von allen Rechten und Pflichten in Beziehung auf die Kirche, mithin von aller gesetzlichen Ordnung des Kirchenverbandes. Daß die erste dieser Forderungen einen sich selbst vernichtenden Widerspruch enthält, ist bereits angedeutet: die Religion der Freiheit von Gott ist offenbar die Religion der Freiheit von aller Religion, d. h. die Religion der Nicht-Religion, die Aufhebung der Religion. Aber auch die zweite und dritte Forderung sind reine, sich selbst aufhebende Widersprüche. Denn jede Religions*gesellschaft* muß doch irgend etwas *Gemeinsames*, also mindestens gemeinsamen Gottesdienst haben und haben wollen. Wie aber kann gemeinsamer Gottesdienst bestehen ohne Gemeinsamkeit des Glaubens? wie kann die Gesellschaft sich bilden und bestehen, ohne daß ihre Glieder sich dieser Gemeinsamkeit bewußt sind? und wie kann sie gewußt werden, ohne ausgesprochen, bestimmt, festgestellt zu werden, — d. h. ohne Aufstellung eines bestimmten Symbols? — Oder soll etwa der Hr. Pastor in seiner Person das lebendige Symbol der Gemeinde seyn? will die Gemeinde statt der unendlichen Fülle des Geistes und des Inhalts, den die christliche Kirche im Laufe der Jahrhunderte aus dem Saamenkorn der Schrift in ihrem Schooße erzeugt hat, mit der Ideenarmuth eines einzelnen Individuums sich begnügen? Dann aber stirbt ja die Gesellschaft, wenn dem Hrn. Pastor etwas Menschliches begegnet; und will sie an seiner Statt einen andern erwählen, so muß sie doch zusehen, ob auch dessen Glauben mit dem ihrigen übereinstimme, d. h. sie muß laut oder leise ein Symbol aufstellen. Ohne ein solches darf sie wenigstens schlechterdings keine Verpflichtung gegen ihren Prediger eingehen, d. h. sie muß Alles, was an *Kirchenverfassung* erinnert, von der Hand weisen. Denn als freie Gemeinde wird sie sich doch ih-

rem Geistlichen nicht auf Gnade und Ungnade ergeben wollen, so daß er glauben und predigen könnte und sie annehmen und glauben müßte, was ihm beliebt. Sie muß sich vielmehr vorbehalten, ihn jeden Augenblick verlassen zu dürfen, wenn sie oder er andern Sinnes geworden; sie darf ihm also auch keine Rechte einräumen, keine Pflichten von ihm fordern, da ein Recht und eine Pflicht ohne alle Dauer, rein von der Willkühr des momentanen Entschlusses abhängig, kein Recht und keine Pflicht ist. (Kann ich jeden Augenblick aus der Gesellschaft aus- und wieder eintreten, so muß es mir auch frei stehen, z. B. allemal, wenn ich den Beitrag zum Unterhalte des Geistlichen zahlen soll, mich für ausgetreten zu erklären; ja ich kann mich niemals verpflichten, etwas zu zahlen, da ja jede Verpflichtung die Freiheit beschränkt, also der Religion der Freiheit widerspricht.) Wo aber bleibt dann die Gesellschaft? Ist eine Gesellschaft denkbar ohne eine Verpflichtung ihrer Mitglieder, für eine, wenn auch noch so kurze Zeit ihr angehören zu wollen? Und ist dann die freie Gemeinde, wenn sie doch durchaus kein verpflichtendes Symbol aufstellen will, für diese Zeit nicht ganz der Willkühr ihres Geistlichen anheimgegeben, — d. h. in eine weit schmählichere Knechtschaft gerathen, als jemals die Evangelische Kirche, selbst in ihrer steif orthodoxesten Zeit, ihren Gliedern auferlegt hat? — —

Wir haben bis jetzt von dem Rationalismus und den Tendenzen der s. g. Lichtfreunde geschwiegen, theils weil ihre Stellung eine ganz andere ist als die der freien Gemeinden, theils weil wir dem Verhältnisse des Rationalismus zur Orthodoxie einen besondern Artikel zu widmen denken. Hier vorläufig nur soviel. Wir scheiden den Rationalismus nicht nur von den freien Gemeinden, sondern auch von den Bestrebungen der Lichtfreunde. Der Rationalismus an sich, seinem Wesen und Principe nach, gehört zur Evangelischen Kirche, ja er ist ein wesentliches Lebenselement des Protestantismus. Denn er erkennt einerseits die H. Schrift als lebendige Basis der christlichen Religion an;

an; andrerseits ist sein Princip, daß der Inhalt des Glaubens auch vernunftgemäß seyn müsse, nicht nur zulässig, — die Ev. Kirche hat wenigstens niemals behauptet, daß ihre Glaubensartikel unvernünftig, widervernünftig oder auch nur übervernünftig, d. h. der Vernunft unfaßbar seien, — sondern auch durchaus berechtigt, nothwendig, dem Wesen des Protestantismus entsprechend. Es kommt nur darauf an, was unter Vernunft, Vernunfterkenntniß, Begreifen ꝛc. zu verstehen und was als Gegenstand der Vernunftforschung und Vernunfterkenntniß anzusehen sei. Hinsichtlich des letzteren Punktes leuchtet auf den ersten Blick ein, daß es sich nur um die Dogmen der Kirche, d. h. die in der Schrift als Thatsachen berichteten religiösen Ideen (also z. B. nicht um die Wunder, welche die Ev. Kirche nirgends für Glaubensartikel erklärt hat) handeln kann. Der erste Punkt dagegen ist nicht so unmittelbar klar. Um ihn vielmehr dreht sich gerade der Streit zwischen dem Rationalismus und der Orthodoxie. Denn auch die Orthodoxie, ja selbst der entschiedenste Pietismus und Mysticismus unserer Zeit wagt doch nicht mit Tertullian zu behaupten: credo quia absurdum; alle Richtungen innerhalb der Ev. Kirche nehmen vielmehr ausdrücklich oder stillschweigend die Vernünftigkeit ihres Glaubens in Anspruch und erkennen damit das Princip des Rationalismus an. Allein eben weil der Streit nur das Wesen der Vernunft, nur den Begriff des Erkennens und Begreifens betrifft, ist er ein durchaus wissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Streit, der als solcher gar nicht das Dogma der Kirche, sondern nur die Begriffe der Wissenschaft trifft, und erst, nachdem er entschieden wäre, den Glauben der Kirche umgestaltend oder modificirend ergreifen würde. Es wäre daher eine durchaus falsche Position des Rationalismus, wenn er dem Glauben der Kirche sich als eine besondere Confession, als ein neues Glaubensbekenntniß gegenüberstellen wollte: damit würde er von seinem eignen Wesen und Principe abfallen. Dieß thut daher auch der eigentliche Rationalismus keineswegs.

rem Geistlichen nicht auf Gnade und Ungnade ergeben wollen, so daß er glauben und predigen könnte und sie annehmen und glauben müßte, was ihm beliebt. Sie muß sich vielmehr vorbehalten, ihn jeden Augenblick verlassen zu dürfen, wenn sie oder er andern Sinnes geworden; sie darf ihm also auch keine Rechte einräumen, keine Pflichten von ihm fordern, da ein Recht und eine Pflicht ohne alle Dauer, rein von der Willkühr des momentanen Entschlusses abhängig, kein Recht und keine Pflicht ist. (Kann ich jeden Augenblick aus der Gesellschaft aus- und wieder eintreten, so muß es mir auch frei stehen, z. B. allemal, wenn ich den Beitrag zum Unterhalte des Geistlichen zahlen soll, mich für ausgetreten zu erklären; ja ich kann mich niemals verpflichten, etwas zu zahlen, da ja jede Verpflichtung die Freiheit beschränkt, also der Religion der Freiheit widerspricht.) Wo aber bleibt dann die Gesellschaft? Ist eine Gesellschaft denkbar ohne eine Verpflichtung ihrer Mitglieder, für eine, wenn auch noch so kurze Zeit ihr angehören zu wollen? Und ist dann die freie Gemeinde, wenn sie doch durchaus kein verpflichtendes Symbol aufstellen will, für diese Zeit nicht ganz der Willkühr ihres Geistlichen anheimgegeben, — d. h. in eine weit schmählichere Knechtschaft gerathen, als jemals die Evangelische Kirche, selbst in ihrer steif orthodoxesten Zeit, ihren Gliedern auferlegt hat? — —

Wir haben bis jetzt von dem Rationalismus und den Tendenzen der s. g. Lichtfreunde geschwiegen, theils weil ihre Stellung eine ganz andere ist als die der freien Gemeinden, theils weil wir dem Verhältnisse des Rationalismus zur Orthodoxie einen besondern Artikel zu widmen denken. Hier vorläufig nur soviel. Wir scheiden den Rationalismus nicht nur von den freien Gemeinden, sondern auch von den Bestrebungen der Lichtfreunde. Der Rationalismus an sich, seinem Wesen und Principe nach, gehört zur Evangelischen Kirche, ja er ist ein wesentliches Lebenselement des Protestantismus. Denn er erkennt einerseits die H. Schrift als lebendige Basis der christlichen Religion an;

Recensionen.

I. Psyche.

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, von Carl Gustav Carus. Pforzheim 1846. 433 S.

Von

Prof. Dr. Troxler.

Philosophie und Psychologie sind nahe Geistes-Verwandte. Ob diese Verwandtschaft der Philosophie mit der Psychologie in näherem Grade stehe, als mit der Logik und Ontologie, ist erst in neuern Zeiten durch das neueste System der Philosophie wieder zweifelhaft worden. Dadurch findet sich die Frage gewissermaßen wieder auf den alten unentschiedenen, selbst nicht gehörig bestimmten Standpunkt, welchen sie in der Epoche vor Kant einnahm, zurückgeführt, da entweder die Logik, wie bei Meiners, oder die Psychologie, wie bei Feder, ihr selbständiges Dasein verlor, und der Grund für beide, wie bei Wolf, in der Metaphysik, oder seit Wolf von den Meisten in der empirischen Psychologie gesucht wurde. Ja selbst darüber, wo und wie diese Wissenschaften von einander unterschieden oder getrennt, verbunden oder vereint werden sollen, herrscht noch große Verschiedenheit, Ungewißheit und Unentschiedenheit der Ansichten.

In letzter Instanz hat nun zwar Hegel, indem er durch die Zaubergewalt seiner dialektischen Genialität die Logik zur Potenz einer vermeintlichen ächtontologischen Metaphysik erhob, der alten Frage über den Ausgangspunkt der Philosophie eine neue, höhere Bedeutung gegeben und auch wirklich dieselbe um einen Schritt ihrer Lösung näher gerückt. Es ist daher auch der erste Paragraph seiner Encyclopädie der philosophischen Wis-

senschaften, der Grundstein seiner ganzen philosophischen Architektonik geworden. Er sagt:

„Alle andern Wissenschaften, als die Philosophie, haben solche Gegenstände, die als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, daher auch im Anfange der Wissenschaft als angenommen vorausgesetzt werden, so wie auch die im weitern Fortgang für erforderlich gehaltenen Bestimmungen aus der Vorstellung aufgenommen werden."

In §. 2. erklärt er dann: Der Anfang der Philosophie hat hingegen das Unbequeme, daß schon der Gegenstand sogleich dem Zweifel und Streite nothwendig unterworfen ist, — und sucht dann sowohl dem Gehalt als der Form nach darzuthun, daß jener Anfang der Philosophie derselben Verlegenheit ausgesetzt ist.

Wir müssen nun gestehen, daß uns diese Bemerkungen des tiefsinnigen Philosophen über den Anfang und die Gegenständlichkeit der Philosophie, so oft wir sie einer ernstern Prüfung unterwarfen, immer den Eindruck gemacht haben, welchen der Anblick eines von geschickter Hand halbgelösten Knotens gibt. Schon die Erwähnung von Unbequemlichkeit und Verlegenheit, wo von einem so mächtigen, tiefwurzelnden und unauslöschlichen Grundtrieb und Bedürfniß des menschlichen Geistes die Rede ist, und die so unnatürliche Ungewißheit, wie man anfangen soll und was Einem zu behandeln gegeben sei, hat uns nicht nur eine Verletzung der Ehre und Würde der Philosophie, sondern auch eine Gefährde geschienen, welche von vornherein das Ansehen und Gewicht der Philosophie bei jedem nach Licht, Wahrheit und Gewißheit Strebsamen vermindern und die Philosophie unter alle Wissenschaften herabsetzen müsse; denn eine Wissenschaft, die ihren Ausgangspunkt und ihren Gegenstand, mit Mühseligkeit suchend, gar nicht oder nur schwer zu finden wüßte, würde in unsern Augen der Wissenschaften letzte, entbehrlichste und schlechteste sein.

Allein darin hat es nach unserm Erachten Hegel ver-

sehen, daß er die Philosophie zu einer Wissenschaft machen wollte, daß er nichts höheres als Wissenschaft kennend, nichts über Denken und Wissen, die Philosophie auf eine Linie stellte mit den eigentlichen Wissenschaften, „die solche Gegenstände haben, die als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, daher auch im Anfang der Wissenschaft als solche vorausgesetzt werden dürfen." Hegels übergroßer, auf Voraussetzung und Gegenständlichkeit sich beziehender Irrthum bestand demnach darin, daß er, wähnend, die Philosophie durch Ebenbürtigkeit mit der Wissenschaft zu potenziren, sie in der That und Wahrheit degradirte.

Die Pilosophie ist nicht Wissenschaft, ist keine Wissenschaft, weil sie mehr als alle Wissenschaft, Urheberin und Schöpferin aller und jeder Wissenschaft ist. In der Philosophie scheidet sich der Geist als erschaffender und erschaffener, als Schöpfer und Geschöpf. Die Philosophie hat nur eine ebenbürtige Schwester, und das ist die Poesie, die Mutter der Künste, wie die Philosophie die Mutter der Wissenschaften ist. So wie daher die Poesie keine besondere einzelne Kunst ist, so ist auch die Philosophie nicht eine von den Wissenschaften, deren Anfangspunkt und Gegenstand sich in der Vorstellung nachweisen läßt. Indessen ist die Philosophie auch nicht ohne Ausgangspunkt, denn dieser ist der Geist, der, wie Paracelsus sagt, unsichtbar in und außer dem Menschen steht, oder wie der Wind, von welchem das Evangelium lehrt, er blase, wo er wolle, und Niemand wisse, woher er komme und wohin er gehe. Die Philosophie ist auch nicht ohne vorherbestimmte Gegenständlichkeit. Diese hat sich von jeher von dem Hintergrunde des Menschengemüths aus offenbart. Es gehen die Hauptfragen des philosophirenden Menschengeistes der ältern Zeit: Was ist die Welt, was ist der Mensch, was ist Gott? *), und der neuern Formulirung: Was kann ich wissen,

*) Diese drei mit Recht so genannten transscendentalen Ideen, das unmittelbare Ergebniß einer dem Realuniversum entsprechenden Urpartition des

was soll ich thun, was darf ich hoffen? wirklich von einem Grunde aus und los auf ein Ziel. Daher steht der Urgrund und Endzweck der Philosophie weit über allen Anfangspunkten und Gegenständen der gesonderten und vereinzelten Wissenschaften, welche ontologisch unter den drei ersten und psychologisch unter den drei letzten der oben erwähnten Gesichtspunkte begriffen sind und gleichsam nur die Staffage der drei Hauptgemälde ausmachen.

Wenn wir also genauer zusehen, so ist es die Psyche, als lebendige Menschenseele, welche in der Philosophie überhaupt schaut und schafft, in der Psychologie insbesondere dargestellt und erkannt wird. Die Philosophie ist das vom göttlichen Urquell ausstrahlende und über Alles sich ergießende Geistes-Licht; die Psychologie der verhüllte Brennspiegel, welcher, durch Reflex das Gesammtbild des Subjekt-Objekts in die Außenwelt hinauswirft. Die Psychologie ist daher im Grunde nur ein Geschöpf der Philosophie, aber ein ihr zunächstliegendes und erstgebornes, ein Ebenbild ihrer selbst, in welchem sie sich nur erst erkennen und beherrschen lernt. Aber eben darum ist dieß in der Natur des menschlichen Geistes wesentlich begründete Verhältniß nicht so zu verstehen (wie es oft mißverstanden worden ist), als ob die Psychologie die Mittlerin zwischen der Philosophie und allen andern philosophischen Wissenschaften sein sollte, oder gar die Begründerin der Philosophie selbst werden könnte! Das Eine oder Andere wird nie und nimmermehr der Fall sein; wohl aber wird die Psychologie stets den Mittel- und Gipfelpunkt bilden, um welchen die übrigen philosophischen Wissenschaften sich gestalten und bewegen werden. Es ließe sich also sagen, die Psychologie verhalte sich zur Philosophie, wie die sichtbar gewordene Kirche zu der sie begründenden unsichtbaren Kirche. Dafür spricht auch vorzüg-

---

Menschengeistes sind die Zwecke aller metaphysischen Forschung, Hauptfragen der eigentlichen Philosophie. Alle einzelnen Wissenschaften dagegen fallen als besondere Gegenstände und Aufgaben unter und innerhalb des Inbegriffs der Cosmo-Psycho- und Theologie.

lich der Umstand, daß nicht leicht ein besseres Prüfungsmittel, nicht leicht ein gültigerer Maaßstab zur Würdigung einer Philosophie gefunden werden kann, als die Psychologie, welche in ihrem Fleisch gewordenen Geiste, oder in ihrem Systeme ist aufgestellt worden. Die Psychologien sind gleichsam die Organismen, durch welche wir die Wesenheit und den Lebensgeist einer Philosophie kennen lernen. So wird jeder Fortschritt und Rückschritt, jede Abirrung oder Zurechtfindung des philosophirenden Menschengeistes in seinem großen allgemeinen Lebenslaufe sich zunächst in der Bildung und Gliederung der Psychologie ausdrücken. Aus diesem Grunde stammt denn auch die als Thatsache längst wahrgenommene, aber nicht genug in der Idee aufgeklärte Wechselwirkung zwischen Philosophie und Psychologie, so daß ein Theil der Philosophen die Seelenlehre wie jede andere Lehre ganz von der Denk- und Erkenntnißlehre abhängig machen, ein anderer hingegen selbst die speculirende Vernunft durch die Thatsachen und Erscheinungen der s. g. empirischen Psychologie binden und regeln wollte, wovon denn die Folgewirkung war, daß einerseits die Philosophie ihr nächstes Objekt, und andererseits die Psychologie ihr eignes Subjekt verlor. Die Idee der Psyche und die darauf gebaute Wissenschaft, welche die über sich selbst philosophirende lebendige Seele von sich als Subjekt und Objekt aufstellt, und durch Erfahrung und Vernunfterkenntniß beurkundet, wird folglich die letzte und höchste Schöpfung der Philosophie und der Schlußstein aller philosophischen Wissenschaften sein. Durch eine wissenschaftliche Rückwirkung von diesem aus wird auch sie erweitert und gesteigert werden, und vorzüglich wird es die mit der Geistesphilosophie so innig verbundene Naturphilosophie, oder die von der Psychologie untrennbare Physiologie des Menschen sein, welche dahin zurückkehrend, wovon sie ausgegangen, den auf dem Abwege der Identifirung oder Metastasirung des dualistisch getrennten Subjekts und Objekts der Menschennatur unerreichbaren Idealrealismus oder Realidealismus der Philosophie zur Wahrheit und Wirklichkeit machen wird. —

was soll ich thun, was darf ich hoffen? wirklich von einem Grunde aus und los auf ein Ziel. Daher steht der Urgrund und Endzweck der Philosophie weit über allen Anfangspunkten und Gegenständen der gesonderten und vereinzelten Wissenschaften, welche ontologisch unter den drei ersten und psychologisch unter den drei letzten der oben erwähnten Gesichtspunkte begriffen sind und gleichsam nur die Staffage der drei Hauptgemälde ausmachen.

Wenn wir also genauer zusehen, so ist es die Psyche, als lebendige Menschenseele, welche in der Philosophie überhaupt schaut und schafft, in der Psychologie insbesondere dargestellt und erkannt wird. Die Philosophie ist das vom göttlichen Urquell ausstrahlende und über Alles sich ergießende Geistes-Licht; die Psychologie der verhüllte Brennspiegel, welcher, durch Reflex das Gesammtbild des Subjekt-Objekts in die Außenwelt hinauswirft. Die Psychologie ist daher im Grunde nur ein Geschöpf der Philosophie, aber ein ihr zunächstliegendes und erstgebornes, ein Ebenbild ihrer selbst, in welchem sie sich nur erst erkennen und beherrschen lernt. Aber eben darum ist dieß in der Natur des menschlichen Geistes wesentlich begründete Verhältniß nicht so zu verstehen (wie es oft mißverstanden worden ist), als ob die Psychologie die Mittlerin zwischen der Philosophie und allen andern philosophischen Wissenschaften sein sollte, oder gar die Begründerin der Philosophie selbst werden könnte! Das Eine oder Andere wird nie und nimmermehr der Fall sein; wohl aber wird die Psychologie stets den Mittel- und Gipfelpunkt bilden, um welchen die übrigen philosophischen Wissenschaften sich gestalten und bewegen werden. Es ließe sich also sagen, die Psychologie verhalte sich zur Philosophie, wie die sichtbar gewordene Kirche zu der sie begründenden unsichtbaren Kirche. Dafür spricht auch vorzüg-

Menschengeistes sind die Zwecke aller metaphysischen Forschung, Hauptfragen der eigentlichen Philosophie. Alle einzelnen Wissenschaften dagegen fallen als besondere Gegenstände und Aufgaben unter und innerhalb des Inbegriffs der Cosmo-Psycho- und Theologie.

r Verfasser der Vorlesungen über Psy-
über das Erdleben seine Schrift über
lange gehegtes, viel im Geist erwogenes
...n durchdachtes Werk ankündigte. Es hat
..eßer, kühner, lebendiger Gedanke, eine phi-
..n Geist des Verfassers angeregt, und bei
..gen und Entscheidungen geleitet; allein so
.. lichtvollen und fruchtbaren Ansichten derselbe
n, so müssen wir uns doch von vornherein nicht
..ee, das Princip seiner Forschung, wohl aber ge-
n gemachte Anwendung und das Endergebniß aus-
Wir müssen dieß geradezu thun, um ein Criterium
.en, mittelst dessen wir die nachfolgende Einstimmig-
. Verschiedenheit unserer Ansichten festsetzen können.

Das **Punctum saliens** in der Theorie der Psy-
des Verfassers ist die Unterscheidung des be-
ßten und des unbewußten Seelenlebens im Men-
en und die Annahme, daß der Schlüssel zur Er-
enntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens
in der Region des Unbewußtseins liege, die Ent-
wicklungsgeschichte der Seele also an diesen Grund
angeknüpft werden müsse.

Hierüber spricht sich der Verfasser, indem er in der Ein-
leitung die Abwege von der richtigen Erkenntniß bezeichnet,
auf folgende Weise aus: —

„Sollte ich die Abwege mit wenigen Worten charakteri-
siren, so möchte ich schon hier auf den einen Unterschied hin-
deuten, der in den folgenden Betrachtungen der Seele als der
bedeutendste und folgenreichste hervorgehoben werden
muß, d. h. auf den Unterschied der unbewußten und be-
wußten Regungen unserer Seele. Wir müssen es
nämlich einerseits als einen Abweg betrachten, wenn versucht
wird das zuletzt doch immer in gewisser Beziehung geheimniß-
volle und mystische Gebiet der Seele mit entschiedener Gewalt
durchaus vor dem bewußten Wirken des Geistes v-

Soviel fanden wir uns bewogen aus unserer Anthroposophie (welche auch im engern Sinne als eine psychologische Philosophie oder philosophische Psychologie bezeichnet werden könnte) vorauszusetzen, um den eigenthümlichen Standpunkt anzudeuten, von welchem aus wir das mit dem eben so viel sagenden als einfachen Titel Psyche überschriebene Werk eines scharfsinnigen und kenntnißreichen, mit Geist und Natur vertrauten Denkers betrachten und würdigen wollen. Für die Anzeige einer gewöhnlichen Psychologie rational-abstrakter oder empirisch-materialer Art würden wir nicht den Raum in einer der Philosophie gewidmeten Zeitschrift in Anspruch genommen haben. Wahr ist es zwar, daß in der neuesten Zeit der größte Theil der so zahlreichen Bearbeiter dieser Wissenschaft darauf ausgeht, die erwähnte Kluft, die innerhalb der psychischen Region der Menschennatur gähnt, zu überwinden. Ja wir sehen sogar, daß die, wenn auch der Menge nach geringere, doch dem Geiste und der Kraft nach mächtigere Klasse von Bearbeitern der höchsten und wichtigsten aller philosophischen Wissenschaften bestrebt ist, das so schnöde zerrissene Lebensband zwischen Physiologie und Psychologie wieder an- und festzuknüpfen, um zu einer idealen Einigung zu gelangen, die derjenigen entspricht, die wir realer Seits von der Natur zwischen Seele und Leib aufgestellt sehen. Da nun der Verfasser auf dem Gebiete der Psyche einen dieß hohe Ziel zwar nicht unmittelbar verfolgenden, doch ihm in seiner Sphäre zusteurenden Versuch gemacht hat, so glaubten wir sein Streben und sein Verdienst am besten ehren und werthen zu können, wenn wir seine Psyche vor ein philosophisches Forum zögen, so wie wir uns schmeichelten, daß durch Berücksichtigung dieses Werks auch philosophische Studien gefördert werden dürften, indem sie von einer Seite einen gedeihlichen Zuwachs erhielten, von welcher sie theils allzu lange vernachlässigt, theils selbst in neuester Zeit mit vornehmthuender Verschmähung zu ihrem größten Nachtheil abgesondert worden sind.

Die öffentliche Aufmerksamkeit mußte übrigens schon ge-

spannt werden, wenn der Verfasser der Vorlesungen über Psychologie und der Briefe über das Erdleben seine Schrift über die Psyche als ein lange gehegtes, viel im Geist erwogenes und immer von neuem durchdachtes Werk ankündigte. Es hat auch wirklich ein großer, kühner, lebendiger Gedanke, eine philosophische Idee den Geist des Verfassers angeregt, und bei seinen Untersuchungen und Entscheidungen geleitet; allein so viel trefflichen, lichtvollen und fruchtbaren Ansichten derselbe Bahn gebrochen, so müssen wir uns doch von vornherein nicht gegen diese Idee, das Princip seiner Forschung, wohl aber gegen die davon gemachte Anwendung und das Endergebniß aussprechen. Wir müssen dieß geradezu thun, um ein Criterium zu gewinnen, mittelst dessen wir die nachfolgende Einstimmigkeit und Verschiedenheit unserer Ansichten festsetzen können.

Das Punctum saliens in der Theorie der Psyche des Verfassers ist die Unterscheidung des bewußten und des unbewußten Seelenlebens im Menschen und die Annahme, daß der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens in der Region des Unbewußtseins liege, die Entwicklungsgeschichte der Seele also an diesen Grund angeknüpft werden müsse.

Hierüber spricht sich der Verfasser, indem er in der Einleitung die Abwege von der richtigen Erkenntniß bezeichnet, auf folgende Weise aus: —

„Sollte ich die Abwege mit wenigen Worten charakterisiren, so möchte ich schon hier auf den einen Unterschied hindeuten, der in den folgenden Betrachtungen der Seele als der bedeutendste und folgenreichste hervorgehoben werden muß, d. h. auf den Unterschied der unbewußten und bewußten Regungen unserer Seele. Wir müssen es nämlich einerseits als einen Abweg betrachten, wenn versucht wird das zuletzt doch immer in gewisser Beziehung geheimnißvolle und mystische Gebiet der Seele mit entschiedener Gewalt durchaus vor dem bewußten Wirken des Geistes vollständig zu

entschleiern und in allen seinen Strahlungen nachzuweisen, so daß gleichsam das Geheimnißvolle und Unbewußte derselben als solches ganz aufgehoben und nicht mehr geduldet werden soll; dagegen achten wir aber anderntheils die Richtung für nicht minder verfehlt und verloren, welche der klaren vollkommen bewußten Erwägung der Offenbarungen der Seele nicht das ihr durchaus zustehende Recht einräumen will, und im Gefühl und der Ahnung eines durchaus Unbegreiflichen allein die genügende Bestimmung des Forschens finden und suchen möchte. Das letztere ist der Abweg derer, welche Mystiker genannt werden, von welchen es genügt, Jakob Böhme genannt zu haben, dem bei allem tiefen Gefühl doch abgeht, was eine wissenschaftliche Erkenntniß fordern darf. In den ersten Abweg sind viele unserer neueren Psychologen aus Hegel's und Herbart's Schule verfallen."

Freilich wollte der Verfasser in dieser Stelle nur die zwei subjektiven Ansichten bezeichnen, welche auf entgegengesetzte Weise einseitig nur die bewußten oder unbewußten Regungen des menschlichen Seelenlebens aufgefaßt hatten; allein, wie die ganze Schrift zeigt, findet er diese Ansichten selbst objektiv in der Natur des menschlichen Seelenlebens begründet, unterscheidet selbst ein solches nach dem Merkmal des Bewußtseins und Unbewußtseins, und glaubt Alles gethan zu haben, wenn er die beiden Ansichten zusammenfügend in der Theorie der Entwicklungsgeschichte der Seele das unbewußte Leben dem bewußten zu Grunde lege.

Auf diese Grundansicht ist nun der Plan des ganzen Werks gebaut, wie das Inhaltsverzeichniß zeigt. Die Haupttheile sind:

1. Vom unbewußten Leben der Seele.
2. Vom bewußten Leben der Seele.
3. Von dem, was im Unbewußtsein und Bewußtsein der Seele vergänglich, und was darin ewig ist.

Offenbar hat sich der Verfasser über den gewöhnlichen Dualismus von Seele und Leib, Geist und Körper erhoben,

und huldigt insofern einem Identitätssysteme, als er, was er bewußtes Seelenleben nennt, von dem als unbewußt bezeichneten Seelenleben ableitet, oder als Höheres und Späteres aus dem Niedern und Frühern hervorgehen läßt.

Mit einer reichen und glänzenden Fülle von Beobachtungen und Bemerkungen, mit großem Verstand und Scharfsinn wird diese Lehre entwickelt, und muß unreife und unbewachte Geister unwiderstehlich einnehmen, wie sie den übrigens so einsichtsvollen und besonnenen Verfasser selbst geblendet zu haben scheint. Dieß zu vermuthen berechtigt uns die S. 19. im Buch vorkommende Stelle:

„Hätte E. Stahl, dem schon im 17ten Jahrhundert der Gedanke kam, „es sei nur die Seele das eigentlich Schaffende und Bildende des Organismus", zu jener Zeit schon klarere Vorstellungen von diesem Bilden und dem wahren Verhältniß einer Idee zu ihrem Sichbarleben in einer Form erfassen können, und wäre er nicht von reinen Anschauungen immer noch durch die Annahme von einer gewissen Materialität der Seele zurückgehalten worden, so hätte sich ihm schon die ganze Wesenheit dieser Verhältnisse erschließen müssen. Ihm wäre nämlich der Unterschied vom bewußten und unbewußten Seelenleben allerdings aufgegangen. Ganz treffend sagte er: „Das Unbewußte und Unwillkührliche im Organismus geschieht zwar auch ratione oder λόγῳ, aber nicht ratiocinio oder λογισμῷ, welche Erkenntniß ihn dann auch so erfüllte und befriedigte, daß er mit einer gewissen Verachtung auf die Physiologie seines Zeitgenossen Fr. Hoffmann herabblickte, und selbst mit Leibnitz in verschiedene Differenzen gerieth, als welcher letztere die Seele an und für sich gewiß in ihrer Immaterialität besser erfaßt hatte, als er; allein da ihm nun wieder ihr Verhältniß zum Organismus ferner lag, noch eine zweite Entelechie, die Kraft der Bewegung, außer der Seele im Organismus annahm, welche Stahl allerdings verwerfen mußte, da ihm der Begriff der Einheit des Organismus einmal wahrhaft aufgegangen und deutlich geworden war."

Der Verfasser hat hiemit das Verhältniß seiner Grundansicht zur Lehre von Stahl klar eingesehen und bezeichnet, aber eben dadurch auch jedem Verständigen und mit der Geschichte und Kritik der Wissenschaft Vertrauten die Quelle des Irrthums aufgeschlossen. Sei es, daß die Einheit der Psyche, oder die Einheit des Organismus an die Stelle der Einheit des Menschen gesetzt werde, so wird der unleugbar in der Natur und Wirklichkeit bestehende Unterschied zwischen dem seelischen und leiblichen Leben aufgehoben, die Entelechie der Lebenskraft, welche Leibnitz als Kraft der Bewegung bezeichnet, wird mit der Entelechie der Psyche oder des Seelenwesens confundirt. Wie unvertilgbar aber der in der menschlichen Natur liegende Gegensatz sei, erweißt sich unmittelbar dadurch, daß er aus der ganzen, die psychische und organische Sphäre umfassenden Menschennatur vertrieben, in der besondern engern Sphäre des Seelenlebens unter der Form von Bewußtsein und Unbewußtsein hervortritt.

Die Psyche ist nicht der eine und ganze Mensch, sondern nur ein Theil desselben und als solcher seiner Art nach verschieden von dem ihm entgegengesetzten. Der Mensch hört auf Mensch zu sein, so wie seine Doppelnatur aufgehoben wird. Dieses geschieht aber, so wie Seele und Leib identifirt werden, so wie das organische Leben nur als ein Produkt des psychischen, oder das physische als das Princip des Seelenlebens angesehen wird. Daher sind auch die Gebiete des Bewußtseins und des Unbewußtseins in der Menschennatur geschieden. Die Schranken, welche ihm diese Natur selbst, um ihren höhern Zweck zu erreichen, gesteckt hat, dürfen nicht durchbrochen werden. So dringend sich auch das Bedürfniß der Einheit des Ganzen, der Union der Totalität, ankündigt, so darf diese Union und Einheit nicht auf übereilte Weise erschlossen und nicht auf untergeordnete Stufen verlegt werden. Wer in diesen Regionen gereiset ist und landeskundig geworden, dem liegt die literarische Pflicht ob, Fiktionen, wenn sie auch noch so

speciös sind, und von so hellsinnigen und geistreichen Köpfen, wie Stahl und Carus, herrühren, abzuwehren oder zurückzuweisen. Aber es ist auch billig, daß anerkannt werde, daß Irrthümer großer Geister lehrreicher sind, als bloße Gewohnheitswahrheiten gemeiner Schulpedanten und Nachbeter erlernter Doktrinen.

Der Verfasser hat sich unsers Erachtens ein großes Verdienst erworben, daß er in der Psychologie aufs Neue mit vielem Geist, großer Kunde und in beredter Sprache auf die dunkeln Vorstellungen, blinden Triebe, geheimen Regungen, wunderbaren Nachtseiten und gleich einem Herculanum und Pompeji verschütteten Gründe der Psyche aufmerksam gemacht und diese zum Theil von verschiedenen Seiten an's Licht gezogen hat. Nur hätte er auf diesem Gebiete nicht von einem absoluten Unbewußtsein reden sollen. Unbewußt, unwillkührlich wie naturnothwendig ist nur das organische Leben. Es wird freilich auch von lebendigen Kräften und gesetzmäßiger Wirksamkeit derselben beherrscht, aber nicht durch Sinne und Triebe, Gefühle und Gedanken oder gar Ideen, wie das psychische gebildet und geleitet. Mit dem ersten Aufleben und Erwachen, dem ersten Athemzug und Flügelschlag erhebt sich die Psyche über diese Gefilde der Finsterniß, der Nacht, des nöthigenden Zwanges und der blinden Gewalt. Das vollkommen bewußtlose und der Nothwendigkeit unterworfene Sein und Wirken liegt hinter und unter ihr. Die Psyche ist überorganisch und in Hinsicht auf Körper und Materie auch metaphysisch vom ersten Ursprung an. Bewußtsein und Freiheit, oder wenigstens Gefühl und eine gewisse Willkühr sind ihr an- und eingeboren. Freilich tritt auch in dieser Sphäre, in dem Seelenleben ein Antagonismus des Bewußtseins und des Bestimmtwerdens hervor, welcher in dem engern Bereich der Psyche eine auffallende Parallele zu dem großen Gegensatz in der menschlichen Gesammtnatur und dem Universum darstellt. Hier aber ist kein Unbewußtsein und keine absolute Unfreiheit mehr, wie im Körper, in dem physischen Leben, in der der Anatomie

und Chirurgie, der Physiologie und Medicin unterworfenen Region. Es giebt kein unbewußtes Seelenleben, sondern nur ein auf verschiedene Weise bewußtes; es giebt in der Psyche keinen Tag ohne Schatten, wie keine Nacht ohne Licht, aber Tag und Nacht wechseln in ihr und mischen sich auf unendlich mannichfache Weise, wie uns die Zustände des wachenden und schlafenden Bewußtseins lehren. Aus diesem Grunde hatten ältere Psychologen behauptet, die Seele, deren Lebensthätigkeit nicht erlöschen dürfe, denke immer. Sie irrten nur, indem sie sich vorstellten, alles Bewußtsein müsse auf Denken beruhen. Zu beengte Vorstellung, welche schon durch das gewöhnliche Träumen widerlegt wird!

Das Leben der Psyche gehört, wie ihr Wesen, einer höheren Ordnung der Dinge an, als diejenige ist, welche wir in dem irdischen, materiellen Körper dargestellt finden. Dieß psychische Leben beginnt mit Athmen und Licht, mit einer nicht von unten aufgehenden, sondern von oben stammenden Selbstkraft, welche die Wurzel der Freiheit ist und mit einem Bewußtsein, welches kein Unbewußtsein ist, sondern ein Urbewußtsein*). Aus ursprünglicher Bewußtlosigkeit kann kein Bewußtsein hervorgehen, aus der Materie kein Geist. Die absolute Negation oder Privation darf nicht mit der relativen Position, nicht mit der negativen Größe verwechselt werden, die nur im Gegensatz zur positiven steht, und selbst nur eine Position anderer Art ist. Wenn aber Bewußtsein sich über die

*) Was wir mit dem Namen Urbewußtsein bezeichnen, haben wir an verschiednen Stellen unserer Schriften, besonders der Logik und Metaphysik bestimmt. Hier wird nur noch zu bemerken sein, daß wir einem Unbewußtsein oder einer Bewußtlosigkeit, wie sie im menschlichen Körper und physischen Leben vorkommen, in der Seelensphäre keinen Raum geben; — daß wir dagegen das dem Seele genannten Realgrunde höherer Funktionen in der Menschennatur innigst verbundene Geisteslicht (welches nicht der Materie und Organisation entstammt), insofern es sich als Prinzip und Inbegriff aller der in verschiedenen psychischen Zuständen aus ihm hervorgehenden Stufen und Arten des Bewußtwerdens darstellt, als Urbewußtsein bezeichnet haben.

ganze Psyche erstreckt und ihre ganze Sphäre erfüllt, so wird es auch nach Grad und Art ihrer Entwicklung und Ausbildung verschieden und veränderlich sein. Das Urbewußtsein, welches zugleich auch das allbegründende Bewußtsein ist, liegt innerhalb der Sphäre der Psyche und aus ihr sind all die geheimnißvollen Wirkungen und wunderbaren Erscheinungen herzuleiten, welche in außerordentlichen Lagen und Zuständen dem Hintergrund und Nachtgebiet der Seele entsteigen. Die Seele ist, wie schon Plato lehrte, der innere höhere Mensch, und dieser hat auch wieder seine außerordentlichen Lagen und Zustände, seine verborgenen Gründe und geheimen Tiefen, die dem Ursprung und der Vollendung des Menschen näher liegen, als jenes unbewußte und unfreie Wesen und Leben, welches die irdische, der allgemeinen Schöpfungskraft und Naturnothwendigkeit unterworfene Körperhülle birgt.

Weit entfernt also, daß die Lehren vom leiblichen und seelischen Wesen und Leben des Menschen, welche man als Physiologie und Psychologie unterschieden hat (dem nomen et omen nach nicht ganz richtig, weil die Psyche auch ihre Physik hat) je auf irgend eine Weise identifizirt oder confundirt*) werden dürften, ist die naturgemäße Reunion beider Wissenschaften in einer höhern zu suchen, deren Subjekt-Objekt keine bloße Indifferenz oder Identität, sondern eine außer und über den als Lebenskraft und Seelenwesen bezeichneten Realgründen liegende Natur- und Geisteseinheit sein wird.

Dem Verfasser vorliegender Schrift hat dieß hohe Ziel auch von ferne vorgeschwebt, wie der dritte gehaltreiche Haupttheil von Dem, „was im Unbewußten und Bewußten der Seele vergänglich und ewig ist", beweisen kann. Allein da sich in seiner Speculation ihm die Realität des körperlichen Organismus in die Chimäre einer bewußtlo-

*) aber eben so wenig abstrahirt und dirimirt, wie nur zu oft von den Gegnern der speculativen und rationalistischen Richtung geschieht.

sen Psyche, welche doch Ideen anschauen und verwirklichen soll, verwandelt hat, so hat Carus wie Stahl die Lösung der Aufgabe verfehlt, und zwar merkwürdiger Weise in entgegengesetzter Richtung, indem Stahl das Bewußte und Willkürliche durch Gewohnheit bewußtlos und unwillkürlich wollte werden lassen, Carus hingegen strebte, durch Entwicklung aus dem Unbewußten und Unfreien Bewußtsein und Freiheit hervorgehn zu lassen.

Allein von der Physiologie giebt es so wenig einen Uebergang zur Psychologie, als von der Psychologie einen Rückgang zur Physiologie, selbst wenn auch die Psychologie von den Blößen der formalistischen Abstraktion, die Physiologie von den Lasten des materialistischen Empirismus, unter welchen sie jetzt schmachten, befreit würden. Da muß eine höhere, sie beide, so wie selbst die bisher herrschende Kluft zwischen Theologie und Cosmologie überschwebende Geistesmacht in die Mitte treten, und dieses ist diejenige, von welcher wir im Anfang unserer Besprechung der Psyche geredet, — Philosophie. Philosophie, deren erstes und letztes Subjekt und Objekt die Psyche ist; die Psyche nämlich, die nicht blos das abstrakte, intelligible, ideale Bild ist, wie es in dieser oder jener psychologischen Fassung erscheint, sondern die leibhafte lebendige Menschenseele, die im Lichte und der Kraft des Geistes von sich aus- und in sich zurückgehend die poetische und philosophische Schöpferin aller Künste und Wissenschaften ist, — Apelles hinter dem Gemälde oder Schuberts hinter der Sonne versteckter Poet! —

Trügen uns nicht alle Sterne, so ist hier die Stätte zu suchen, an welcher der geistvolle und kenntnißreiche Verfasser der Psyche und ihrer Entwicklungsgeschichte von der Bahn zu seinem hohen Ziele sich verirrt hat. Den ersten Abweg, auf welchen er unsers Erachtens gerathen ist, haben wir zwar bereits da nachzuweisen gesucht, wo er das Gebiet der Psychologie nicht gehörig von dem der Physiologie scheidend das bewußte Seelenleben aus dem fälschlich vorausgesetzten unbewußten,

ten, oder das Bewußtsein aus dem Unbewußtsein, statt aus dem Urbewußtsein hervorgehen ließ. Allein dieser Fehlgriff in der Psychologie des Verfassers setzt einen Irrthum in seiner Philosophie voraus. Es ist der allgemeine der herrschenden Philosophie, die idealistische Selbsttäuschung, welche durch Objektivirung ihrer subjektiven Reflexions- und Abstraktionsansichten die Wesenheit und Wirklichkeit der Dinge zu erreichen wähnt, welche sogenannte Ideen und Urbilder voraussetzt, von ihrer Spiegelung oder Umbildung spricht, und von dem Nichts oder nichtigsten Seyn aus auf endlicher Bahn der sogenannten Entwicklungsgeschichte den Weg zu dem höchsten Ziel, zu dem Ewigen und Göttlichen finden will. Zum Unglück für so viele Denker läßt sich denn, wenn einmal die Region der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung überstiegen ist, die von der Substanz losgerissene Idee um so leichter behandeln und verhandeln, je mehr Feinheit und Schnellkraft dem speculativen Geiste derselben ist verliehen worden. Es ist daher auch eine natürliche und nothwendige Folge, daß auf diese Weise Theorien und Systeme entspringen, welche den ältesten, auf demselben Wege entsprungenen so ähnlich sind, daß sie als Beweis und Beleg für die neugeschaffenen aufgeführt werden können. So hat denn auch der Verfasser auf die indischen und persischen Mythen und Dogmen wirklich mit größtem Recht sich berufen können. Allein eben dadurch hat er auch seine Abweichung und Entfernung von dem jüdischen und christlichen Seelen- und Lebensanschauungen auf eine auffallende Weise dargethan. Wir wollen, was der Verfasser gegen die Grundlehren mit dem Christenthum einstimmiger Philosophie und Psychologie eingetauscht hat, mit keinem scholastischen Partei- oder Sektennamen belegen; wohl aber glauben wir es der Wissenschaft und Wahrheit schuldig zu sein, daß wir gegenüber einem so gehalt- und lehrreichen Buche das Endergebniß desselben unverfälscht unsern Lesern vorführen. Wir wollen es mit den Worten des Verfassers selbst thun. S. 490 bezeichnet er die dritte Phase der Psyche also:

„Indem wir in dieser Tiefe das Geheimniß des Ansichseins der Seele des Menschen erfassen, kommt uns eine andere wesentliche Erkenntniß gleichsam von selbst entgegen, nämlich daß dieses Ewige, wenn es einmal wieder abgestreift habe die Form eines zeitlichen Lebens, in seinem ganz reinen Ansichsein nicht als ein Bewußtes, sondern als ein Unbewußtes gedacht werden müsse. — In dem reinen Ansichsein der Seele nämlich ist jede Art von erschlossenem Bewußtsein undenkbar deshalb, weil die vorgehenden Untersuchungen mit der entschiedensten Gewißheit die Bedingungen nachgewiesen, unter deren Vorhandensein allein das Wunder des Bewußtseins sich erschließen kann, und mit deren Aufgehobenwerden die Offenbarung des Bewußtseins demnach so gewiß schwindet, als die leuchtende Spitze eines Doms einstürzt, wenn das Fundament aus den Fugen weicht und zerbricht. Werden also gewiß diese Bedingungen erst nach und nach gegeben und erfüllt, während die Idee unsers Wesens in irgend einer besondern lebendigen Entwicklung sich darlebt und werden sie eben so unzweifelhaft wieder aufgehoben durch Vernichtung dieser Lebensform, so muß das Ansichsein der Idee selbst als außerhalb alles individuellen Bewußtseins nothwendig gedacht werden. Wenn es demnach unmöglich anders sein kann, als daß nach vollkommner Aufhebung ihres zeitlichen sich Darlebens die Idee wieder rein zu ihrem Ansichsein zurückkehre, nur das behaltend, was sie an unmittelbarer Steigerung oder Minderung der Energie dieser Idee während ihrer freien Offenbarung als Geist gewonnen oder verloren hat, so muß man auch einsehen und deutlich begreifen, daß dieses eigentlich Ewige der Seele, dieses reine Ansichsein der Idee, von dem sie ausgeht, und wohin sie immer wieder zurückkehrt, jenes Ewige, welches immer wieder das Zeitliche gebiert und immer wieder auch aufgiebt, daß dieses als solches nicht ein Bewußtes, sondern nur ein Göttliches, Ursprüngliches und Unbewußtes genannt werden dürfe.“

Merkwürdiger, aber auch freud- und trostloser Kreislauf der reinen Idee der Psyche von dem ursprünglichen Unbewußtsein durch das bedingte und endliche Bewußtsein zu dem Unbewußtsein des Ewigen und Göttlichen! —

O quantum est in Ideis Inane!

II.

Geschichte unserer Abendländischen Philosophie von Dr. Eduard Röth, außerord. Prof. der Philosophie zu Heidelberg. Band I. Mannheim bei Bessermann. 1846. 461 S. und 291 S. Noten. — Dieser Band auch unter dem besondern Titel: Die Aegyptische und die Zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer speculativen Ideen.

Von

Dr. Rud. Roth.

Der Aufforderung des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift, das obige Buch hier anzuzeigen, komme ich nunmehr um so lieber nach, als seitdem selbst Tageblätter sich beeifert haben, diese „Entdeckungen in der Geschichte des Geistes" mit vollem Munde anzupreisen. Es wird gut seyn, ihrem lauten Schalle hier ein weniger begeistertes Wort folgen zu lassen.

Das Buch des Herrn E. Röth tritt mit großen Ansprüchen auf, durch die ganze Einleitung geht ein Ton, der uns auf Neues, Ueberraschendes vorbereitet, die Vorrede sagt ausdrücklich, daß der Verf., obwohl ein neuer, doch kein junger Schriftsteller sey, daß wir die Ergebnisse einer gewissenhaften, langjährigen Forschung vor uns haben, Ergebnisse, zu welchen nur großer „Aufwand von Anstrengung und Zeit", „oft erschöpfendes Nachsinnen, viele Arbeitstage und Nachtwachen" u. dergl. führen konnten. (S. 19. 41. 129. 130. 186 u. s. f.). Bei aller Gewissenhaftigkeit und bei aller Mühseligkeit der For-

schung entsteht aber noch keine Bürgschaft für die Richtigkeit des Ergebnisses, am allerwenigsten auf dem Gebiete der ältesten Geschichte, wo gewisse Grundansichten beinahe unvermeidlich eine Herrschaft über den historischen Stoff gewinnen und ihn gestalten, anstatt sich gestalten zu lassen. Und je neuer und überraschender die Resultate seyn sollen, um so weniger können sie sich der Strenge der Prüfung entziehen.

Die Geschichte der Philosophie beginnt nach dem Verfasser mit der ägyptischen und der persisch-baktrischen Glaubenslehre. Unsere gesammte Bildung und Weltanschauung ruht nämlich auf dem Christenthum und den Griechen. Der christliche Glaubenskreis hängt auf das Genaueste mit dem jüdischen zusammen; dieser aber führt in seiner ersten Periode, der vorbabylonischen, auf Aegypten, in der zweiten nachbabylonischen auf Persien. — Merkwürdiger Weise führt auch die griechische Philosophie auf beide Quellen zurück; denn Pythagoras ist der Vater der gesammten älteren griechischen Weisheit und er hat sein Wissen in Aegypten und Persien geholt. Den Beweis hiefür wird der Verf. im zweiten Bande liefern, er versichert aber hier zum Voraus, daß an die Spitze einer Geschichte der griechischen Philosophie „als wesentlich entscheidender Satz" die Erkenntniß gestellt werden müsse, daß die griech. Speculation nicht an unmittelbarer Anschauung und Beobachtung, sondern an einem aus dem ägyptischen und baktrischen Glauben hervorgegangenen Vorstellungskreise sich entwickelt habe (S. 74), daß z. B. Plato durch seine Verbindung der zoroastrischen Speculation mit der ägyptischen die Lehre von der Urgottheit wesentlich umgestaltet und die Vorstellung von einer Dreiheit der göttlichen Urwesen bei den Späteren herrschend gemacht habe (S. 229) u. s. f. — Dieß ist die Grundentdeckung in der Geschichte des Geistes. Sie wird erst im zweiten Bande ihren vollen Beweis finden, aber schon dieser erste bringt in einem besonderen Capitel (S. 278 bis 346) die Nachweisung im Einzelnen, „erstens daß der größte Theil des griechischen Glaubenskreises wirklich von dem ägyptischen abstammt;

und zweitens, daß der ägyptische Glaubenskreis, aus welchem sich der griechische hervorbildete, durch die Phöniker zu den Griechen kam" (S. 326).

Ich bedaure, über diese Vergleichungen nichts Ausführlicheres mittheilen zu können, da es dem Zwecke dieser Zeitschrift zuwiderliefe. Wir werden zum Beispiele belehrt, daß auch Apollon, den wir bisher als ächt griechischen Gott zu betrachten gewohnt waren, auf den ägyptischen Horus zurückführt und außerdem noch die Bedeutung des ägyptischen Dichtergottes Mui „des Strahlenden" als Phoibos in sich aufgenommen hat (S. 319 flg. u. 299). Eigenthümlich bleiben dem griechischen Culte nur Zeus, Selene, die ganze Reihe der Nymphen und andere Naturgeister und die Welt der Heroen. Durch diese Beweisführung hat also der Verf. das Recht erworben, über den Kreis griechischer Geschichte hinauszugehen, um die Wurzeln der religiösen Vorstellungen der Griechen und somit die Wurzeln griechischer Philosophie zu finden, das Recht, eine ausführliche Arbeit über das mythologische System der Aegypter und Perser als ersten Band einer Geschichte „unserer abendländischen Philosophie" zu bieten. Die Speculation und Glaubenslehre fällt ihm für die genannten beiden Völker wenigstens vollständig zusammen. Bei den Griechen verhält es sich anders. Der Verf. hat nämlich von dem griechischen Mythensysteme die wunderliche Ansicht, daß es „ein der Phantasie und darum der Kunst sehr zusagender, für das moralische Gefühl und das Denken aber sehr gehaltloser Vorstellungskreis" sey (S. 340). Wie das gekommen sey, erklärt er noch wunderlicher dadurch, daß „die Umbildung der ursprünglichen Götterbegriffe zu den griechischen Göttergestalten ganz der geistigen Thätigkeit der Menge überlassen geblieben sey, und dieses zu einer Zeit, wo das griechische Volksleben selbst noch sehr roh war und in moralischer Beziehung niedrig stand, wo also auch die Griechen die Verehrungswürdigkeit ihrer Götter in ganz anderen Eigenschaften als in blos moralisch guten gefunden haben (S. 345). Daher kommt alsdann die „befremdende Er-

scheinung", daß die ältesten Denker der Griechen ihren Stoff auswärts bei wissenschaftlich und religiös gebildeten Nationen sich holen mußten.

Welches Recht hat aber der Verf. — und wäre es auch nur für Aegypten und Persien — Religion und Speculation so zusammenzuwerfen, daß eine Darstellung der Glaubenslehre zugleich eine Geschichte der Philosophie wäre? Unter den vielen entschieden richtigen Sätzen (die übrigens heutzutage auch Niemand mehr bestreiten wird, dem überhaupt ein geschichtliches Urtheil zusteht) des ersten Capitels in dem Abschnitte über die älteste Speculation stellt der Verf. auch den auf, daß erst nach Ausbildung des Götterkreises je nach Maaßgabe der geistigen Bildung eines Volkes das Bedürfniß sich rege, von dem Weltganzen selbst, welches den Göttervorstellungen zu Grunde liege, eine Erklärung zu erhalten (S. 53). Hier hat er ganz richtig den Punkt bezeichnet, wo Göttersysteme enden und Philosophieen beginnen. Ueberdieß hat er schon zuvor richtig geschieden zwischen den zwei Kreisen, in welchen alle bedeutenden Mythensysteme zerfallen; der Eine ruht auf Naturanschauung und ist der ältere, der andere ist die Mythengeschichte, die Götter steigen auf die Erde nieder, das Volk bildet aus seinem eigenen geselligen und sittlichen Zuständen heraus einen Kreis religiöser oder besser moralischer Begriffe in dem Gewande der Göttersage. Dieß ist die Uebergangsstufe zum Denken und erst wo dieser zweite Götterkreis aufhört, beginnt die Speculation, d. h. da ist Philosophie, wo keine Mythologie mehr ist.

Ja sogar ist die Philosophie nach Herrn E. Röth's eigenem Dafürhalten so wenig identisch mit dem Glaubenssysteme eines Volkes, daß es „lediglich von den politischen Institutionen abhing, ob das wissenschaftliche Denken bei einer Nation einen religiösen Anstrich (!) erhielt oder nicht; je nachdem nämlich sein (d. h. ihr) gesammtes geistiges Leben von einem gesonderten Priesterstande gepflegt wurde oder nicht" (S. 54).

Wiewohl ich diesen Satz keineswegs für unbedingt richtig halte, so lasse ich ihn bis auf Weiteres stehen und schließe nur weiter, daß Herr Röth selbst es für zufällig ansieht, wenn die Speculation irgend eines Volkes religiösen Gehalt hat, daß die Philosophie nicht nur erscheint, wenn die Mythologie schon vollkommen fertig ist, — wie konnte es anders einen Priesterstand geben, — sondern auch daß sie möglicher Weise aus ganz anderen Gebieten ihren Stoff holen kann. Wie kann nun der Verf. unmittelbar darauf sich folgendermaßen vernehmen lassen: „von einer mehr als äußerlichen, von einer wirklich innerlichen Verschiedenheit der religiösen Speculation und der Philosophie kann also gar nicht die Rede seyn. Beide haben Eine Quelle: das geistige Bedürfniß; Einen Gegenstand: das Weltganze und das Menschengeschlecht in demselben u. s. w." (S. 56). Allerdings haben sie jene Eine Quelle, aber diese Quelle ist reich, sie strömt nach ganz verschiedenen Richtungen und aus ihr fließen noch ganz andere Dinge als die Religion und religiöse Speculation. Wie will man mit einer Geschichte des Geistes zu rechte kommen, wenn man das „geistige Bedürfniß" als etwas so Einartiges faßt, daß Alles, was auf dasselbe zurückführt, für identisch anzusehen wäre?

Der Verf. des vorliegenden Buches würde für die Geschichte der Philosophie wirklich etwas geleistet haben, wenn er anstatt Mythologien zu schreiben, dem philosophischen Gedanken nachgegangen wäre und geschichtlich gezeigt hätte, auf welcher Stufe der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns die religiöse Speculation entsprang, wie sie sich des ihr vorliegenden Stoffes bemächtigte, ihn umgestaltete, wie weit sie mit der Glaubenslehre in Einklang blieb und wo sie von ihr absprang, andere Theorieen und andere Disciplinen erzeugte, wie aus der Reflexion im Dienste des Glaubens allmählig eine Philosophie wurde. Eine solche Geschichte der Philosophie wird man aber in dem Buche vergebens suchen.

Der Verf. giebt zuerst eine Einleitung, in welcher er vor allen Dingen beweist, daß die Philosophie eine Geschichte ha-

be, daran reihen sich Lehren über die Art, wie man Geschichte der Philosophie schreiben müsse; sodann folgt ein Abschnitt über die Form und den Inhalt der ältesten Speculation, ein anderer als Uebersicht über die älteste Geschichte, in welchem die Phöniker als Hyksos, Philistäer, Pelasger, Karer u. s. w. eine wahre Proteusrolle spielen; endlich eine Uebersicht über die ältesten religiösen Vorstellungen d. h. eine Zusammenstellung derjenigen Götter, welche der Verf. für die ursprünglichen Schöpfungen des „ägyptisch-äthiopischen" und des „arianischen"*) Stammes ansieht. Die Götterlehre des babylonisch-phönikischen Stammes, wie der Verf. die Semiten nennt, ist unselbständig, ein Gemisch aus jenen beiden (S. 101).

Auf diese vorbereitenden Capitel folgen die Darstellungen des ägyptischen Glaubenskreises mit seinen Abkömmlingen (S. 110 bis 346) und der „Zoroastrischen Speculation" (S. 347 bis 455). Zu beiden gehören zahlreiche Noten, in welchen der Verf. Hieroglyphen, koptische, arabische, Sanskrit- und Zendschrift angewandt hat.

Von dem ersten Haupttheile seiner Arbeit, dem ägyptischen, sagt der Verf. (S. 127), daß das Material völlig neu sey, daß die meisten hieroglyphischen Inschriften hier zum ersten Male interpretirt werden und er auf Anerkennung auch der Aegyptologen hoffe. Zugleich verspricht er eine ausführliche Arbeit über das von Lepsius herausgegebene Todtenbuch. Ich kann mir nicht erlauben über jene Entzifferungen zu urtheilen und bescheide mich gerne, diesen Theil der Kritik Kundigeren zu überlassen; indessen muß ich dennoch gegen das Wesentliche der Ergebnisse einen Zweifel vorbringen.

Das Neue in der Auffassung des Hrn. Röth ist die Classificirung der Götter und die Erklärung der obersten Götterbegriffe. Das Letzte und Höchste in der ägyptischen Theo-

*) Es ist nicht abzusehen, warum der Verf. diese Form des Adjectivs gewählt hat, anstatt eher arisch zu sagen und so den Gleichklang mit der hergebrachten Bezeichnung der bekannten Häresie zu vermeiden.

gonie ist nach dem Verf. eine vierfach zusammengesetzte, unentstandene, unerkennbare Urgottheit, Amun der Verborgene, „in welcher Gottheit und Welt, ungesondert und noch ungestaltet, zugleich war" (S. 132). Die vier Urwesen, welche Amun enthält, sind Kneph der Urgeist, Neith die Urmaterie, Sevech (männlich) die Urzeit und Pascht (weiblich) der Urraum, je paarweise verbunden. Aus dieser Urgottheit ging durch Aussonderung eines Theiles der in ihr vorhandenen Materie, was der Verf. eine innere Entwicklung nennt, die Welt hervor, aus dem Munde Amun's kommt das Weltei. Mit dem Weltall entwickeln sich die acht großen „innerweltlichen" Gottheiten, zuerst Harseph, ein geistiger und Phtah, ein materieller Schöpfergott," die Urwärme; es folgen sodann die beiden ersten körperlichen Gottheiten, die Göttinnen Pe (Himmelswölbung) und die Anake (Erde), darauf Re (der Sonnenball) und Joh (der Mond), Sate und Hathor, der erleuchtete und der dunkle Weltraum. Diese acht Götter gehen paarweise aus der ursprünglichen Tetrade hervor. Das erste Paar aus Amun (der hier mit Kneph zusammenfällt), das zweite aus Neith u. s. f. Sie sind die acht unsterblichen Gottheiten, die acht Cabiren. — Jene vier und diese acht nehmen eine irdische Verkörperung an, Kneph wird zum Nil-Okeanos, Neith wird Okeame oder Netpe u. s. w. (S. 150 flgg.). Dieß ist die zweite Götterreihe, die der Zwölfe (Herod. II, 145). Diese Reihe von Göttern füllt sofort die Erde mit reicher Nachkommenschaft, mit Gottheiten und Dämonen; unter ihnen, den Göttern dritten Ranges, sind endlich Osiris und Isis als Kinder der Netpe.

Man wird diese Götterreihe sehr wohl geordnet finden, nur zu wohl geordnet. Solche Eintheilungen, wenn sie sich überhaupt auf alten Monumenten nachweisen ließen, wären dennoch immer der Natur der Sache nach etwas durchaus secundäres, ein handgreifliches Product der Reflexion. Und dennoch ist Hr. Röth keineswegs gemeint, in jenen Ordnungen ein Werk der hintennachkommenden und überarbeitenden Specu-

lation, Priesterweisheit oder wie man es nennen will, zu erkennen; er versichert vielmehr wiederholt — womit ich auf's Vollkommenste übereinstimme — daß die ägyptische Glaubenslehre gleich allen übrigen alten Religionen ihren Ursprung in einer Verehrung der unmittelbaren äußeren Natur genommen habe; „denn, fährt er fort, die höchsten und ältesten Götterbegriffe, welche sich zunächst an die Urgottheit anschließen, d. h. die acht Götter ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer Natur; sie bedeuten die großen Theile des Weltalls und die in demselben wirkenden Kräfte" (S. 195.). Zu verwundern ist nur, daß der Verf. eine Verehrung „der unmittelbaren äußeren Natur" gleichsetzt einer Verehrung „der kosmischen Kräfte." Zwischen beiden liegt meines Erachtens für die Entwicklung des religiösen Bewußtseyns eine gewaltige Kluft. Von einer Anbetung der Sonne, welcher neben anderen Eigenschaften auch das Amt zukommt, die Zeit zu theilen, gelangt man nicht so schnell zu einer Gottheit, welche die Urzeit ist. Einen solchen Schritt macht niemals der religiöse Glaube wie er Gemeingut eines Volkes ist. Darüber könnte der Verf. z. B. in der Geschichte der indischen Götterlehre sich belehren, wo diese Entwicklungen und die Verhältnisse der Speculation zum Glauben des Volkes durch eine reiche Litteratur bezeugt offen vor uns liegen. Der Verf. wäre also hier der eigentlichen Lösung seiner Aufgabe, einer Geschichte der Herausbildung von Philosophemen aus volksthümlichen Mythen näher gestanden, als er beabsichtigte, aber es fällt damit die Gültigkeit seiner Darstellung als das was sie seyn will, als einer Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises.

Zu einem Göttersysteme, wie die Aegypter nach Herrn Röth es besessen, konnte natürlich ein Thiercultus, den man ihnen gewöhnlich aufbürdet, nicht passen. Einen solchen hatten sie nach dem Verf. keineswegs; er ist vielmehr erst durch die Hieroglyphenschrift entstanden (S. 192 flgg.).

Den zweiten Haupttheil des vorliegenden Bandes bildet die Darstellung „der Zoroastrischen Speculation." Von

ihr sagt der Verf., daß sie auf unseren Ideenkreis sehr wesentlich eingewirkt habe; durch sie sey der erste Schritt zur Entwicklung unserer modernen Denkweise geschehen. Sie sey es nämlich, welche zuerst die Einheit des göttlichen Urwesens und eine wesentlich moralisch gedachte Geisterwelt gelehrt habe und also die ersten Anfänge eines wenn auch noch unvollkommenen Monotheismus und Spiritualismus enthalte. Außerdem seyen einzelne untergeordnete Vorstellungen, wie z. B. die von der Auferstehung der Todten, dem Weltgerichte und einem seligen Reiche auf Erden nach dem Ende der Dinge, aus der baktrischen Glaubenslehre geradezu in die christliche übergegangen (S. 358.).

Für die Darstellung des Zoroastrismus bedient sich der Verf. nicht bloß der Zendavesta Uebersetzung und der in römischen und griechischen Schriftstellern enthaltenen Nachrichten über persische Religion und Sitte, sondern er benutzt auch E. Burnouf's Commentar über den Yaçna, läßt in den Noten die zendischen Götternamen einrücken, sucht sie etymologisch zu erklären, erlaubt sich hie und da von Burnouf's Ansichten abzuweichen und erstrebt eine selbständige, auf die Quellen zurückgehende Auffassung. Der gelehrte Apparat, welcher in diesem Theile der Arbeit, wie in dem über Aegyptisches, zusammengetragen ist, kann nicht verfehlen, auf denjenigen Leserkreis, für welchen das Buch als eine Geschichte der Philosophie berechnet ist, bei oberflächlicher Ansicht den Eindruck einer Bearbeitung zu machen, welche auf Studien der Quellen und sprachliche Kenntniß gegründet ist. Und die Zuversicht, mit welcher der Verf. auf diesem schwierigen Gebiete zu Werke geht, die Leichtigkeit, mit welcher er Combinationen zur Hand hat, der ganze sichere Ton der Darstellung kann jenen Eindruck nur verstärken.

Auf diese Umstände gründe ich das Recht, im Namen derer, welche sich wirklich mit den betreffenden Texten beschäftigen, gegen jene Voraussetzung Verwahrung einzulegen. Der Verf. als Bearbeiter einer Geschichte der Philosophie hat durch-

aus keine Verpflichtung Sanskrit und Zend zu verstehen; wenn aber die Zuverlässigkeit seiner Darstellung des zoroastrischen Systems anderen Auffassungen gegenüber auf der Anwendung jener sprachlichen Kenntnisse beruhen soll, und wenn, wie sich erwarten läßt, künftige Epitomatoren aus diesem Grunde aus seinem Buche entlehnen werden, so kann es nicht verwehrt seyn, auf den wirklichen Sachverhalt aufmerksam zu machen und so viel möglich der Fortpflanzung von Irrthümern zu steuern. —

Einige Beispiele im Nachfolgenden sollen zeigen, wie weit dieser Mangel auf die Darstellung des Verfassers Einfluß gehabt hat, und um keine unbewiesenen Zweifel in der oben angegebenen Rücksicht ausgesprochen zu haben, erlaube ich mir in der Note einige Stellen zu bezeichnen, welche die entschiedensten sprachlichen Unrichtigkeiten enthalten *).

Nach einer Uebersicht über die Litteratur beginnt der Verf. damit, vor allen Dingen das Leben Zoroasters „auf geschichtlichen Boden" zu stellen. Mit einem wahrhaft arglosen Glauben an die Verläßlichkeit seiner Quellen — so oft er auch selbst genöthigt ist, Einzelnes in ihnen für offenbare Fabeln zu halten — wird hier eine Lebensgeschichte des Religionsstifters gegeben. Aus den drei Zeitbestimmungen des persischen Buches Rawant, das mindestens ein Jahrtausend nach Zoroaster entstand, aus einer Angabe der nach China gewanderten Parsen und aus der Notiz eines persischen Lexikons vom Jahre 1600 über das Alter der angeblich von Zoroaster gepflanzten Cypresse von Kischmar wird gefunden, daß Zoroaster im Jahre 599 v. Chr. geboren, im Jahre 522 gestorben ist (S. 376.). Mit der gleichen Leichtigkeit ergeben sich sofort die einzelnen Hauptzüge aus seinem Leben. Er ist ein Assyrer, gebürtig aus Aderbidschan, wandert im dreißigsten Jahre mit Weib und Kind und zwar „über das kaspische Meer" nach Iran (warum er den Zug macht, weiß man nicht), lebt da als Einsiedler, er-

*) Noten S. 30, 14. S. 269, 25. S. 3, 23. Text S. 397, 12. 13. Not. S. 4, 6. 268, 30. 271, 15. 276, 27.

sinnt seine Lehre und schreibt sie nieder, ja dieser Gebirgsaufenthalt und Höhlenleben gibt sogar Veranlassung zum Mithraskulte (ein Lieblingsgedanke des Verf.). Von da geht er nach Baktrien an den Hof Vistâçpa's, des griechischen Hystaspes, weiß seiner Lehre Annahme zu verschaffen, und von hier aus wird sie nun mit dem Schwerdte weiter verbreitet. — Mit diesem Allem sind wir freilich um keinen Schritt weiter gekommen als Anquetil du Perron; — der Verf. ist gleichwohl überzeugt nachgewiesen zu haben, daß das Dunkel, welches bisher über Zoroaster verbreitet war, nur in den mangelhaften Quellen und unserer noch mangelhafteren Kenntniß derselben gelegen war (S. 391.). Unsere Kenntniß der ungefälschten Quellen für das persische Religionssystem, der Zendbücher, ist allerdings sehr mangelhaft wegen des verdorbenen Zustandes dieser Texte einerseits und andrerseits weil sie auch den Orientalischgelehrten nur zum Theile zugänglich sind. Um so angelegentlicher sollte man aber auch sich hüten, über das Sicherstehende hinauszugehen und neue Verwirrung in das kaum erst aufgeschlossene Gebiet zu tragen. Dieß findet seine Anwendung sogleich auf denjenigen Begriff, welchen der Verf. gleich Anquetil an die Spitze des persischen Systemes stellt, auf den Begriff des Zeruane akerene (wie Anquetil schreibt), der unerschaffenen Zeit. Unter den Anrufungen, welche der von Burnouf genügend erklärte Theil des Yaçna enthält, findet sich keine an jenen angeblichen höchsten Gottesbegriff; auch aus der Uebersetzung Anquetil's schon war zu ersehen, daß jener Begriff in den anerkannt älteren Theilen der Zendbücher nur höchst selten genannt ist; dadurch hätte der Verf. sich auf die Möglichkeit eines späteren Ursprunges jener Abstraktion können aufmerksam machen lassen. Dazu kommt, daß kein griechischer oder römischer Schriftsteller der vorchristlichen Zeit auch nur einer ähnlichen Vorstellung gedenkt (mit der Stelle in Aristoteles Metaphysik XIV, 4. läßt sich nicht das mindeste beweisen), daß vielmehr der Kirchenvater Theodor von Mopsvestia (393—428) der erste ist, welcher des Namens

Zaruam erwähnt. Der Verf. führt dafür eine Stelle aus dem späten Pehlevi-Buche Bundehesch, eine andere aus einem Gebete an die Sonne und endlich eine dritte aus dem 19. Abschnitte des Vendidâd, des vollständigsten Zendbuches, an. Aus dem letzteren, in mancher Hinsicht höchst merkwürdigen Capitel hat der Verf. noch öfter Gelegenheit, Belege für seine Ansichten zu entnehmen (S. 393. 423. 424. 432. Note S. 270.) und ich will bei diesen Beispielen stehen bleiben, um zu zeigen, wie dasjenige, was der Verf. uns gibt, sich zu demjenigen verhält, was schon eine bescheidene Kenntniß des Zend aus dem Texte gewinnen kann *).

Eine Stelle dieses Capitels lautet bei Anquetil (Kleuker II. S. 376.) wie folgt: „Vater des bösen Gesetzes! das in Herrlichkeit verschlungene Wesen, die Zeit ohne Gränzen (d. i. Zeruane akerene) hat dich geschaffen: durch seine Größe sind auch die Amschaspands worden, die reinen Geschöpfe, heiligen Könige." Aus dieser Stelle schließt der Verf., „daß Namen und Begriff eines höchsten Urwesens, aus dem die beiden sich bekämpfenden Principe erst hervorgingen, alt und ächt zoroastrisch seyen" (S. 393.). Er schließt ferner daraus, „daß beide Götter- und Geisterklassen von Zoroaster als ursprünglich von Natur gleich rein und gut gedacht worden seyen; denn sie waren ja beide die Geschöpfe der Urgottheit. Bald nach ihrer Erschaffung aber trat Feindschaft und Kampf zwischen beiden Klassen ein, weil Ahriman gegen Ormuzd neidisch wurde u. s. w." (S. 397. 398.). Ferner schließt er daraus, „daß Zoroaster sich den Ahriman nicht als ein von Natur, sondern als ein durch seinen freien Entschluß und Willen böses Wesen vorgestellt habe" (Note 629.). Alles dieses sind höchst wichtige Folgerungen für ein Religionssystem.

*) Daß der Verf. den lithographirten Vendidad Sade benutzen konnte, zeigt die 697. Note, wo dieser Text sich für eine freilich ganz unglückliche Sache hergeben muß. Zima — nichts anderes als der bekannte Dschem oder Dschem-schid der persischen Heldensage — soll in den Zendbüchern den Tod bezeichnen!

Jene Stelle sagt aber in der That etwas ganz Anderes. Das 19. Capitel des Vendidâd besteht nach meiner Ansicht aus mindestens zwei ursprünglich vielleicht gar nicht zusammengehörigen Stücken. Das erste derselben, zu welchem die in Rede stehende Stelle gehört, beschreibt, wie Zoroaster von Ahriman versucht wurde. Dieser Theil ist bei Anquetil besonders arg entstellt, wie der Leser finden wird, wenn er sich die Mühe nehmen will Kleukers Uebersetz. II. 375 flg. mit dem folgenden Excerpte zu vergleichen. — Ahriman, heißt es, kam aus Norden und sendet einen seiner Dämonen, um Zoroaster zu vernichten; Zoroaster aber war eben beschäftigt mit Opfern und heiligem Gesange. So läuft der Dämon wieder weg und berichtet Ahriman, daß er ihm nichts anhaben könne. Inzwischen bemerkt Zoroaster selbst, was ihm droht, wendet sich gegen Ahriman und verkündet ihm, daß er sein Reich zerstören werde. Nun schlägt Ahriman den andern Weg ein, bittet den Zoroaster, seine Geschöpfe nicht zu verletzen, sondern vielmehr den Ormuzdglauben abzuschwören und von ihm dafür fürstliche Belohnung zu empfangen. Zoroaster weist ihn zurück. Ahriman, scheinbar oder wirklich rathlos, fragt nun den heiligen Mann, wodurch denn er, Ahriman, und sein Reich bestehen und gedeihen könne. Zoroaster antwortet, Opfer und Schaale und Homa und die von Ormuzd gesprochenen Worte seyen sein Schutz, mit diesem Worte erreiche er Kühnheit und Gedeihen. „O übelsinnender Ahriman! es gab (dieses Wort) der Heiligdenkende, es gab dasselbe die grundlose Zeit und gekräftigt wurde es von den Amschaspands, den mächtigen, wohlwollenden." Dieß ist die obige Stelle, welche zu so reichen Schlüssen Veranlassung gibt. — Der Verf. sagt selbst oft genug, daß Anquetil's Uebersetzung unzuverlässig sey; so hätte er sich nicht verleiten lassen sollen, auf diese Eine Stelle ein ganzes System von Dogmen zu bauen, von welchen überdieß das, was er von ursprünglicher Reinheit Ahriman's und späterer Entzweiung in Folge freien Entschlusses zum Bösen sagt, vollständig erfunden

ist und sicherlich mit Nichts selbst in der Uebersetzung belegt werden kann.

Aus demselben Capitel wird S. **432.** eine Stelle angeführt, nach welcher am Ende dieser Weltperiode zu Zerstörung der bösen Geister Dscheberbami und Dschedermah erscheinen werden. Dieses steht in der oben angeführten Drohung Zoroasters gegen Ahriman, in welcher aber nichts von einem Weltende zu entdecken ist, und die beiden Wörter heißen nichts anderes als „von Osten aus, von den östlichen Gegenden aus.“ Von da kommt das Licht und der gute Glaube, wie Ahriman mit seinen Dämonen von Norden kommt.

Ich will keine weiteren Beispiele zusammenstellen. Es sollte ja auch mit dem Gegebenen nichts Anderes bewiesen werden, als das längst Bekannte, daß jene Uebersetzung unbrauchbar sey. Nur kommt in unserem Falle das Weitere hinzu, daß Herr Röth seine Darstellung nicht für eine geschichtliche ausgeben durfte, wenn er mit demselben Materiale arbeitete, mit welchem schon viele vor ihm Häuser auf Sand gebaut haben.

Seine Resultate dürfen also nach meinem Dafürhalten auf keine größere Gültigkeit Anspruch machen, als die Anquetil's. Was aber bei dem Letzteren in einer unkritischen Zeit erlaubt oder erklärlich war, das ist es heute nicht mehr. Wer die Darstellung eines Religionssystemes geben will, der muß wenigstens dahin gekommen seyn, zu wissen, daß ein Glaube, der über ein Jahrtausend bestanden hat, die größten Veränderungen durchlaufen kann, daß nicht alle Bücher, die einem Religionsstifter zugeschrieben werden, auch wirklich von ihm herrühren, und muß wenigstens einen Versuch machen, das Ursprüngliche von der Zuthat, das Alte vom Neuen zu scheiden. Und hiezu war im Gebiete des zoroastrischen Glaubens dem Verf. bereits eine Thüre geöffnet. Schon Burnouf hat zu einer Zeit, wo noch kein Buch aus der ältesten indischen Litteratur bekannt gemacht war, aus wenigen mühsam zusammengesuchten Notizen auf die Stelle hinweisen können, von welcher aus in diese Geschichte ein neues Licht fallen würde. Diesen

Fin-

Fingerzeigen ist der Verf., der Rosen's Ausgabe des ersten Buches aus dem Rigweda kennt, — einige flüchtige Einwendungen ausgenommen, — nicht nachgegangen; nirgends ist ein Bild davon gegeben, welcher Religionszustand etwa vorhanden war, ehe der Reformator Zoroaster auftrat. Statt dessen kommt er auf die Entdeckung, daß die Weden nachzoroastrisch seyen (Note S. 288.), und daneben nimmt er an, daß Buddha gleichzeitig mit Zoroaster vielleicht sogar bis auf einen gewissen Grad unter seinem Einflusse stehe. Es liegt hierin eine so gründliche Verwirrung und Verkennung der religionsgeschichtlichen Thatsachen, daß man nicht stark genug sich dagegen aussprechen kann.

Es bleibt nun dem Leserkreise, für welchen Herrn Röth's Buch bestimmt ist, überlassen zu entscheiden, ob eine Darstellung, welche solche Grundmängel zeigt, den Stoff zu religionsphilosophischen Untersuchungen liefern kann, denn daß wir hier eine Geschichte der Philosophie vor uns haben, würde ohne den Titel des Buches kaum jemand geglaubt haben. Daß das Buch seinen eigentlichen Zweck, geschichtliche Resultate für die philosophische Bearbeitung zu Tage zu fördern, so sehr verfehlt habe, ist um so mehr zu bedauern, als es dem Verf. an wirklicher Liebe zur Sache gar nicht gebricht. Er findet vielleicht später Gelegenheit, seine Gelehrsamkeit in diesen Gebieten einem richtigeren Ziele zuzuwenden.

Tübingen im Januar 1847.

III.

Vermischte Aufsätze von Dr. J. E. Erdmann, ordentl. Prof. d. Phil. an d. Univers. Halle-Wittenberg. Leipz. 1846.

Die drei Aufsätze, die uns Erdmann hier darbietet, betreffen: 1) die Universität und ihre Stellung zur Kirche, 2) die Religionsphilosophie als Phänome-

nologie des religiösen Bewußtseyns, und 3) die Grundbegriffe des Spinozismus.

In dem ersten zeigt der Verf. in seiner ruhigen, klaren Manier durch eine scharfe, die historische wie die philosophische Seite umfassende Erörterung der Begriffe, daß die (protestantische) Kirche ihrem Wesen nach eben so wenig ein Recht habe, die theologische Fakultät, als alle übrigen Fakultäten zu bevormunden. Wir übergehen diesen Aufsatz, obwohl er für manchen unserer Leser der interessanteste seyn dürfte, theils weil wir in der Hauptsache durchaus einverstanden sind, theils weil sich der Gang der Erörterung unmöglich wiedergeben läßt, ohne die ganze Abhandlung fast wörtlich abzuschreiben, theils endlich weil wir an einem andern Orte in dieser Zeitschrift auf das abgehandelte Thema zurückzukommen gedenken. Wir empfehlen ihn aber angelegentlich Allen, die sich in dieses wichtige, an sich einfache, aber durch die daran geknüpften praktischen Interessen verwirrte Verhältniß eine klare Einsicht verschaffen wollen.

Der zweite Aufsatz sucht zunächst die Hegel'sche Philosophie gegen den Vorwurf zu vertheidigen, „daß die Art, wie Hegel und die Meisten nach ihm, die Religionsphilosophie auffassen, nothwendig dahin führe, an die Stelle der speculativen Theologie eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseyns zu setzen." Erdmann erwidert: wenn Naturphilosophie Entwickelung der Natur, Rechtsphilosophie Entwickelung des Rechts sey, so könne von einer Religionsphilosophie nur Entwickelung der Religion, d. h. des Gottesbewußtseyns erwartet werden; und zeigt dann, daß die Forderung, Gott darzustellen, wie er außer unserm Bewußtseyn sey, d. h. wie er nicht gewußt werde, sinnlos, der Beweis aber, daß Gott überhaupt auch nur sey außer unserm Wissen, dem Gegner schwerer werden dürfte als er glaube, und der Beweis, daß Gottes Seyn außer unserm Wissen und sein Seyn in unserm Wissen ganz disparat seyen, vielleicht unmöglich sey. — Allein diese Rechtfertigung, so scheinbar sie klingt, übersieht einen sehr wesent-

lichen Punkt, dessen nähere Betrachtung sie ganz und gar umzustoßen droht. Die Religion ist allerdings Gottesbewußtseyn. Allein in diesem Bewußtseyn hat sie als das wesentlichste Moment desselben die unumstößliche Gewißheit, daß Gott nicht bloß in ihrem Wissen idealiter, sondern auch außer demselben, unabhängig von seinem Gewußtwerden, realiter und an sich existire. Diese Gewißheit ist ihr eine unmittelbare. Die Philosophie und insbesondere die Hegel'sche kann, indem sie die Religion zum Gegenstande ihrer Entwickelung macht, unmöglich dieses Moment außer Acht lassen: denn es ist dem Begriffe der Religion wesentlich; sie kann aber auch jene unmittelbare Gewißheit unmöglich als solche stehen lassen, sie muß vielmehr ihrem eignen Wesen gemäß dieselbe entweder vernichten, d. h. als Irrthum, Täuschung rc. nachweisen, oder sie begründen, beweisen, d. h. sie aus einer unmittelbaren zu einer vermittelten machen. Nicht also der Gegner hat darzuthun, daß Gott auch außer unserem Wissen sey, sondern die Hegel'sche Philosophie selbst hat diesen Beweis oder doch den Gegenbeweis nothwendig zu führen. Mit der Behauptung, „eine Religionsphilosophie könne sehr wohl, indem sie darstellt, wie Gott gewußt wird, eben dadurch auch dargestellt haben, wie er ist", kann sie sich selbst unmöglich beruhigen, und können wir sie, sofern sie Philosophie seyn will, unmöglich durchschlüpfen lassen: in der Philosophie gilt kein bloßes „Kann", sie hat es vielmehr nur mit dem Muß, weil eben nur mit Begriffen zu thun (denn Etwas begreifen heißt Etwas in seiner Nothwendigkeit erkennen), und Alles, was außer diesem Muß liegt, geht sie nichts an, es sey denn, daß sie nachgewiesen habe, wie an dieser oder jener Stelle das Muß nothwendig aufhöre und ein bloßes Seynkönnen (etwa um der Freiheit willen) nothwendig eintrete.

Sofern nun die Hegel'sche Philosophie sich auf jenen Beweis oder Gegenbeweis nicht einläßt, — auch Erdmann weist ihn ja zurück und schiebt ihn dem Gegner zu, — trifft sie allerdings der Vorwurf, daß sie die speculative Theologie

zu einer bloßen Phänomenologie des religiösen Bewußtseyns herabsetze. Dieser Vorwurf hat aber eine weit tiefere, allgemeinere Bedeutung, als er auf den ersten Blick zu haben scheint: er trifft das *Princip*, den *Kern*, das *Wesen* des ganzen *Hegel'schen* Systems. Denn er wirft ihm implicite seinen *einseitigen Idealismus* vor. Ein System, das principiell das reine, d. i. das *abstrakte menschliche* Denken, zum *absoluten* Denken hypostasirt, muß consequenter Weise nicht nur behaupten, daß unser Wissen von Gott, Gottes Wissen von sich selbst sey, sondern auch, daß Gott *nur im* menschlichen Denken und Wissen existire; es hat sich selbst die Möglichkeit verschlossen, jene unmittelbare religiöse Gewißheit, daß Gott auch außer dem menschlichen Wissen an und für sich existire, zu einer philosophischen zu erheben, es *kann* diesen Beweis nicht führen. Allein *Hegel* und seine Schüler haben bisher auch noch nicht den *Gegen*beweis geführt: denn sie haben keineswegs *bewiesen*, daß das abstrakte menschliche Denken eo ipso das absolute sey. Die *Hegel'sche* Philosophie befriedigt also weder das religiöse Bewußtseyn, welches jene seine unmittelbare Gewißheit nie aufgeben wird, und sie in der That auf Grund einer bloßen Versicherung nicht aufzugeben braucht, noch auch das philosophische Bedürfniß, welches eine klare, wohl begründete Entscheidung über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung jener unmittelbaren Gewißheit fordert. Dieß ist der eigentliche Sinn des in Rede stehenden Vorwurfs: er behauptet, die *Hegel'sche* Philosophie setze das Wesen Gottes *nur* in das menschliche Bewußtseyn von ihm, ihr sey Gott *nur* die Gottes*idee* oder der Gottes*begriff* im menschlichen Geiste, in welchem letzterer zugleich nur *sein eignes* wahres Wesen erfasse, ohne daß sie doch diese einseitig idealistische Ansichtsweise irgend *bewiesen* habe. Und so gefaßt, dürfte der Vorwurf schwer genug in's Gewicht fallen, um eine andere und gründlichere Widerlegung zu fordern, als sie *Erdmann* hier giebt.

Aehnlich verhält es sich mit der *zweiten* Bedenklichkeit, die diesem Vorwurfe zu Grunde liegt, daß nämlich die Reli-

gionsphilosophie, indem sie gar nichts will als die Entwickelung des religiösen Bewußtseyns darstellen, dabei aller Sicherheit darüber entbehre, ob irgend eine seiner Entwickelungsstufen, und welche, die absolute Manifestation dieses Bewußtseyns sey, oder was dasselbe ist, daß sie, indem sie nur die erscheinenden Religionen darstelle, nicht zu entscheiden im Stande, weil ohne alles Kriterium darüber sey, ob und welche unter diesen Religionen die wirkliche (wahre) Religion sey. Erdmann erwidert, ein solches Kriterium besitze sie allerdings, und zwar an der „Vernünftigkeit" des religiösen Bewußtseyns. „Jede Form des religiösen Bewußtseyns, in der die Religionsphilosophie Vernunft nachweisen kann, ist dadurch gerechtfertigt; jede ferner, von der sie zeigt, daß das Bewußtseyn ohne sich zu widersprechen, nicht bei ihr stehen bleiben dürfe, ist als eine nur erscheinende, relativ wahre erkannt; die endlich, welche, selbst die nothwendige Consequenz aller andern, keiner weiteren Consequenz bedarf, weil alle Widersprüche in ihr getilgt sind, ist die über alle Relativität hinausgehende, d. h. absolute, ist die, in welcher die Erscheinung sich ganz mit dem Wesen erfüllt hat, d. h. die wirkliche Religion." — Aber, fragen wir, ist denn diese Vernünftigkeit, diese Negation, daß Etwas bloß nicht sich widerspreche, ein genügendes Kriterium? Worauf beruht denn die Gewißheit, daß diejenige Form des Bewußtseyns, in der alle Widersprüche getilgt sind, die vollkommene, dem Wesen adäquate, mit ihm ganz erfüllte, absolute Form sey? Worauf beruht die Gewißheit, daß wirklich alle Widersprüche getilgt sind? Könnte es nicht geschehen, daß der Philosoph die noch vorhandenen Widersprüche bloß nicht bemerkte? oder daß er diejenigen, die er bemerkt und gelöst zu haben glaubt, in Wahrheit nicht gelöst habe? oder umgekehrt daß er Widersprüche als treibende Motive der weiteren Entwickelung verwendet habe, die in Wahrheit gar keine Widersprüche sind? Und wenn dieß möglich wäre, was schützte ihn dann gegen die sein dialektisches Gewebe überall durchbrechende und zerreißende Ungewißheit, mit der doch kein Wis-

zu einer bloßen Phänomenologie de ... el'sche Phi-
herabsetze. Dieser Vorwurf hat abe ... ben kann? —
nere Bedeutung, als er auf den ... cipien-Frage
er trifft das Princip, den ... ng der Hegel-
Hegel'schen Systems. D ... Aufsuchung, Ent-
einseitigen Idealism ... (Gegensätze), als
piell das reine, d. i. d ... ndern vielmehr als
zum absoluten Der ... ge Form der Wahrheit
nicht nur behaupter ... verse hier von neuem abzu-
sen von sich selbst ... führen. Wir verweisen deshalb
lichen Denken ... nem andern Orte (Speculat. Grund-
lichkeit versch ... hil. oder d. Lehre v. Wissen S. 43 f. 50 f.)
Gott auch ... haben, und wollen hier lieber den Ausgangs-
stite, zu ... Erdmann für seine Entwickelung des religiösen
weis ... seyns nimmt, etwas näher in Betracht ziehen. Erd-
m ... will zeigen, daß „die Stufenfolge der Religionen zu-
g ... eine immer höhere Potenzirung der Form des Bewußt-
seyns sey." Er behauptet daher, daß die erste niedrigste Stufe
der Religion mit der ersten niedrigsten Form des Bewußtseyns
oder der Intelligenz zusammenfallen werde. Die erste Stufe
der Intelligenz sey aber, wie die Psychologie lehre, das Ge-
fühl. Die erste Gestalt der Religion werde also ebenfalls Ge-
fühl seyn. Jede frühere Stufe bleibe aber in der höheren als
aufgehoben zugleich immanent. Jede, auch die höchste Reli-
gion, werde daher immer auch, obwohl nicht bloß Gefühl
seyn. Erdmann erkennt sodann mit Schleiermacher an,
daß das Gefühl zu allererst das schlechthinnige Abhängigkeits-
gefühl sey, behauptet aber, das schlechthinnige Abhängig-
keitsgefühl sey das Gefühl des völligen Verschwindens im Gött-
lichen, der völligen Selbstlosigkeit ihm gegenüber, und der ab-
soluten Passivität, so daß es für dasselbe (wie Feßler schön
bemerke) nur ein Gebet gebe, das Gebet: Du bist. Allein
indem der Fühlende nothwendig sich fühle, spreche in dem Ge-
fühle das „Ich bin" diesem „Du bist" gegenüber so laut mit,
daß man sagen müsse, im Gefühl sey man über die schlecht-

...igkeit hinaus. Wolle man daher diesen Zustand ...bstlosigkeit und Passivität, in dem der Mensch ...r Eins sey mit dem Göttlichen, schon Ge... ...e man das Gefühl, das die erste Form ...seyns bilde, von ihm unterscheiden. Abhängigkeitsgefühl sey mehr oder nicht Bewußtseyn des Göttlichen, ...destoweniger sey Schleierma... ...wegs irrig; sie habe vielmehr gerade bes... ...gend wo anders geschehen, den Punkt fixirt, ...ne selbst schon Religion zu seyn, doch die Grund... ...e aller Religion sey: dieß sey das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wirklich, d. h. es müsse aufgehört haben, damit das religiöse Bewußtseyn da sey, in dem es dann als aufgehobenes Moment enthalten bleibe.

Wir glauben, daß Erdmann in dieser Auseinandersetzung Schleiermachern entweder zu viel oder zu wenig eingeräumt hat. Hat er Recht, ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als das Gefühl völliger Selbstlosigkeit zu bezeichnen, so ist es nicht nur nicht schon selbst Religion, sondern kann auch nicht Grundlage der Religion seyn, weil es dann nicht nur kein Gefühl, sondern schlechthin unmöglich wäre. Denn im Gefühle, wie Erdmann richtig bemerkt, fühlt der Fühlende immer nothwendig sich selbst in irgend einer Bestimmtheit; sich selbst aber als schlechthin selbstlos, d. h. als nicht-selbst fühlen, ist offenbar eine reine contradictio in adjecto. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wäre also jedenfalls kein Gefühl. Was aber wäre es dann? Der Geist oder die Intelligenz ist ohne Zweifel auf ihrer ersten, untersten Stufe Gefühl; vor der ersten, unter der untersten Stufe, kann es doch keine Stufe mehr geben. Die schlechthinnige Abhängigkeit könnte mithin auch gar nicht in das Gebiet des Geistes oder der Intelligenz, sondern müßte etwa in ein Prius, in einen vorgeistigen Zustand fallen. Allein dieser Zustand müßte doch wieder auf irgend eine Weise vom Geiste percipirt

werden können: sonst könnte ja von ihm gar nicht die Rede seyn. Jede Perception ist aber zunächst Empfindung, Gefühl! — Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist also entweder wirklich Gefühl oder es muß schlechthin geleugnet werden. Ist es aber Gefühl, so kann es nicht Gefühl der völligen Selbstlosigkeit seyn. Und in der That ist nicht einzusehen, warum die schlechthinnige Abhängigkeit die völlige Selbstlosigkeit, das völlige Verschwinden im Andern oder die unmittelbare (unterschiedslose) Einheit mit dem Andern, involviren soll. Schlechthinnige Abhängigkeit ist völlige, allseitige, absolute Bedingtheit und Bestimmtheit durch ein Andres. Ein solches Abhängiges ist nun zwar für sich, d. h. ohne das Andre, ohne seine Bedingtheit und Bestimmtheit, nicht nur selbstlos, sondern überhaupt nichts, weil unmöglich, undenkbar; zugleich aber ist es in seiner Bedingtheit und Bestimmtheit und gerade wegen derselben verschieden von dem es Bedingenden und Bestimmenden. Hätte also ein solches Abhängiges Gefühl, so würde es zwar, indem es sich d. h. seine Abhängigkeit fühlte und wenn es diese Abhängigkeit ohne das Absolute selbst fühlen könnte, zugleich das Gefühl seines Nichts, das es ohne das Absolute wäre, haben, zugleich aber auch das Gefühl seines Selbst, das es mit und vermittelst des Absoluten (als schlechthin bedingt und bestimmt von ihm) ist, eben weil es in und wegen dieser Bedingtheit zugleich vom Absoluten unterschieden ist. Nun ist aber das schlechthin Abhängige nie ohne das Absolute und kann also auch nie sich selbst ohne das Absolute fühlen. Mithin kann es auch zum Gefühl seiner Nichtigkeit (Selbstlosigkeit) gerade erst dann kommen, nachdem es bereits über die bloße Stufe des Gefühls hinaus ist, und als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sich in sich reflektirt und damit sich selbst von seiner Abhängigkeit (seiner Bestimmtheit) unterscheidet, d. h. sich selbst als ein Besonderes dem Absoluten gegenüber faßt. Auf der Stufe des bloßen Abhängigkeitsgefühls ist das Selbst des Fühlenden und seine Abhängigkeit so in Eins gesetzt, daß er eben nur in und wegen seiner Abhängigkeit sich als un-

terschieden vom Absoluten, eben darum aber auch im Gefühl dieses Unterschieds das Absolute selbst mit fühlt. Ist es so, so ist dann aber auch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht bloße Grundlage der Religion, die erst aufgehoben werden müßte, damit es zur Religion käme, sondern selbst schon Religion, Anfang der Religion. Denn es ist bereits in diesem Gefühle nicht nur das Seyn des Subjekts wie das Seyn des Absoluten, sondern auch ein Verhältniß beider, — d. h. die Religion selbst in ihren wesentlichen Momenten, gesetzt. Und daß dieß Gefühl, eben als Gefühl, noch nicht Bewußtseyn des Göttlichen, sondern nur der Anfang dieses Bewußtseyns ist, gilt von jedem Gefühle, auch von demjenigen, das Erdmann als wirkliches Gefühl für die erste, unterste Form der Religion erklärt. — Damit soll indeß nicht gesagt seyn, daß dasjenige Verhältniß des Subjekts zum Absoluten, welches im Gefühle der schlechthinnigen Abhängigkeit gesetzt ist, das volle, ganze, wahre Verhältniß sey. Wir glauben im Gegentheil, daß Schleiermacher's Abhängigkeitsgefühl nicht nur nicht den Begriff der Religion, sondern auch nicht einmal den Ausgangspunkt oder wie Erdmann will, die erste, unterste Stufe derselben erschöpft, weil es eben nur Eine Seite des religiösen Gefühls bezeichnet. In dieser Beziehung bedarf die Schleiermacher'sche Ansicht einer Ergänzung und Berichtigung; ihr Kern dagegen, das Gefühl (und nicht, wie Hegel will, die Vorstellung) als spezifisch eigenthümliche Substanz der Religion, enthält eine unleugbare Wahrheit, und findet, wie wir an vorliegendem Aufsatz sehen, eben deshalb auch immer mehr Anerkennung. Darum hauptsächlich haben wir den ganzen Punkt hier zur Sprache gebracht.

Dasjenige Gefühl indeß, das Erdmann als „wirkliches und damit unter dem Gegensatz von Lust und Unlust stehendes" Gefühl für die unterste subjektive Form der Religion erklärt, ist in Wahrheit nicht mehr Gefühl, sondern bereits Bewußtseyn. Es soll nämlich ein Gefühl des Mangels und damit der Unlust, des Schmerzes, weil der Trennung vom

Göttlichen als der Substanz des menschlichen Geistes seyn; denn dazu, daß er überhaupt fühle, komme der Mensch nur, indem er sich als etwas für sich erfasse; dieß aber habe er in der Einheit mit dem Göttlichen als seiner Substanz nicht gekonnt: also fühle sich der Mensch erst, wo er von dieser losgekommen, mithin nur in seiner Trennung von ihr. Allein indem ich mich in der Trennung von einem Andern als für mich seyend und damit einem Andern gegenüber fasse, habe ich offenbar einen Gegenstand vor mir und beziehe mich auf ihn und ihn auf mich. Das ist aber bereits Bewußtseyn, nicht mehr Gefühl, von dem Erdmann selbst sagt, daß in ihm „das intelligente Wesen nicht sowohl mit einem Gegenständlichen zu thun habe als nur mit seinem eignem Zustande, indem es auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten bezogen sey." Die Verwirrung, die damit gegeben ist, zieht sich durch die ganze Entwickelung der ersten Form des religiösen Bewußtseyns hindurch. Einestheils behauptet Erdmann, daß auf dieser ersten Stufe die subjektive und objektive Seite der Religion zusammenfalle, weil eben das Gefühl kein „gegenständliches Bewußtseyn" sey, „nicht auf einen Gegenstand sich beziehe." Anderntheils spricht er doch von der Natur (mit welcher der Mensch als mit seiner „Substanz" ursprünglich Eins sey, von welcher er erst sich loszureißen habe, um zum geistigen Wesen sich herauszubilden, — welche also nach Erdmann auf der ersten Stufe an die Stelle des Göttlichen als der Substanz des menschlichen Geistes tritt) wie von einem Gegenständlichen, zu dem der Mensch, sobald er sich als Mensch zu fühlen beginne, d. h. sich von ihr losgerissen habe, in „einem negativen (feindlichen) Verhältnisse" sich finde, während er doch, weil eben erst von ihr losgekommen, zugleich die „Erinnerung" an den Zustand der unmittelbaren Einheit mit ihr habe, in welchem sie ihm „eine gütige Mutter, und Alles war und that, was er ihr hieß." Nach diesem Zustande strebe er dann nothwendig zurück, und da er die Natur noch nicht durch Mittel des Geistes (durch Erkenntniß und Benutzung ihrer eignen Gesetze) sich dienstbar

zu machen vermöge, so suche er „gewaltsam wieder einzubrechen in das auf ewig verlorene Paradies der Natürlichkeit", um wie früher mit der Natur in Frieden zu leben und unmittelbar auf sie einwirken zu können. Dieß aber ergebe den Begriff des Zauberns. — Wir brauchen wohl nicht erst zu bemerken, daß es offenbar eine willkührliche, ja widersprechende Behauptung ist (wohl nur herbeigezogen, um den Begriff des Zauberns zu gewinnen), wenn Erdmann jenen Urzustand der unmittelbaren Einheit des Menschen mit der Natur als einen solchen bezeichnet, in welchem die Natur Alles gewesen und gethan, was der Mensch ihr geheißen. Denn dieses „Heißen" setzt ja offenbar eine Trennung des Menschen von der Natur, ein Gegenüber zwischen beiden, voraus. —

In Beziehung auf den weiteren Gang der dialektischen Entwickelung, den Erdmann das religiöse Bewußtseyn nehmen läßt, bemerken wir nur, daß er vielfach von dem Gange der Hegel'schen Religionsphilosophie abweicht, daß es aber kein gutes Vorurtheil erweckt, wenn die Dialektik sich so oft, wie hier, genöthigt sieht, den historischen Gang der Entwickelung zu verlassen, und z. B. von der Indischen Religion zum Sabäismus, von diesem zum Parsismus rc. überzuspringen. Jedenfalls hat die Religionsphilosophie, wenn sie doch Entwickelung des „wirklichen" religiösen Bewußtseyns seyn will, ihre Aufgabe erst dann wahrhaft erfüllt, wenn sie den historischen Gang der religiösen Bildung begriffen hat und begrifflich wiederspiegelt. —

Können wir sonach mit dem zweiten Aufsatze nicht einmal von den Hegel'schen und noch weniger von unseren Principien aus einverstanden seyn, so haben wir uns dafür an dem dritten Aufsatze über „die Grundbegriffe des Spinozismus" desto mehr erfreut und nicht bloß erfreut, sondern auch vielfache Belehrung und Aufklärung gefunden. Erdmann hat ein entschiedenes Talent für historische Darstellungen, das um so mehr hervortritt, je weniger es durch das Streben, die Schritte der Geschichte in den Takt streng dialektischer Bewegung zu bringen,

eingeengt und getrübt wird. Es zeigt sich daher hier in der einzeln stehenden Darstellung eines der bedeutendsten Systeme der neueren Philosophie in besonders günstigem Lichte. Wir machen nur auf einige Punkte aufmerksam. Vortrefflich erweist Erdmann gegen Orelli, Sigwart u. A., daß Spinoza die Substanz nicht nur als infinita, sondern auch als indeterminata bestimmt habe, und daß er daher genöthigt gewesen, ihr alle Prädicate abzusprechen, oder was dasselbe ist, ihr nur solche beizulegen, die wir negative Prädicate nennen. Insbesondere sey die Freiheit, die er von ihr prädicire, keine libera voluntas, sondern nur ein Nicht-gezwungen-seyn; das agere, das er oft von Gott oder der Substanz aussage, bedeute ihm nur das, quod ex Dei natura sequitur, d. h. er gebrauche das Wort in demselben Sinne, in welchem wir sagen können: die Natur des Triangels macht oder bewirkt, daß rc.; und was er causa, Causalität der Substanz nenne, sey nur Grund, ja oft nur die logische Voraussetzung, ohne die ein Andres nicht gedacht werden könne. Erdmann zeigt ferner, daß bei Spinoza die modi als eine Vielheit von Einzelwesen nur durch die abstrahirende Vorstellung oder durch die isolirende, vervielfältigende und vereinzelnde Betrachtungsweise der Imagination entstehen, mithin nicht den Einzelwesen, sondern nur den modis als wechselnden Formen der Substanz Realität zukomme, die Attribute aber auch nicht einmal solche wechselnde Formen, also keinenfalls Wesensbestimmtheiten der Substanz, sondern nur Auffassungen des sie betrachtenden menschlichen Verstandes sind und mithin von diesem an die Substanz ganz eigentlich „herangebracht“ werden. Vortrefflich insbesondere entwickelt er (S. 164 ff.) Spinoza's schwierige, complicirte, von Inconsequenzen und Widersprüchen verdunkelte Erkenntnißtheorie, und zeigt in einem Excurse, daß für Spinoza den Principien und der Anlage seines Systems gemäß das Selbstbewußtseyn nur eine Form der Imagination, d. h. eine verworrene Vorstellung, eine Täuschung seyn könne, und daß die entgegenstehenden Aussprüche, namentlich die Stellen, wo er von der idea ideae

handelt, nur durch eine Zweideutigkeit seiner Terminologie (des Begriffs von esse formale) veranlaßt seyen. Vortrefflich endlich zeigt Erdmann, daß der intellectus infinitus, von dem Spinoza rede, nicht der intellectus Dei sey, d. h. nicht der Substanz als der natura naturans beigelegt, und also auch nicht mit Strauß u. A. gesagt werden könne, daß nach Spinoza der göttliche Geist in den einzelnen Geistern zum Bewußtseyn seiner selbst komme, daß vielmehr nach ihm nur in demselben Sinne von einem Selbstbewußtseyn Gottes geredet werden könne, wie von einem Selbstbewußtseyn der einzelnen Menschen, — d. h. in Wahrheit gar nicht.

In unserer Zeit, der es im Gebiete des freien Gedankens, in Philosophie und Poesie, offenbar an Produktivität gebricht, wäre es sehr zu wünschen, daß recht viele solcher Abhandlungen wenigstens das Interesse für die ideale Welt des Geistes rege erhielten.

H. Ulrici.

IV.

Gust. Theod. Fechner: Ueber das höchste Gut. Leipz. Breitkopf u. Härtel. 1846.

Eine jener kleinen, geistvollen, beherzigungswerthen Abhandlungen, deren der Verf. (früher unter dem Namen Mises) schon mehrere der Welt geschenkt hat. Noch nie dürfte in geistreicherer Weise und zugleich in moralischerem, ja religiöserem Sinne der Satz vertheidigt worden seyn: das höchste Gut, der Endzweck, das Princip alles Denkens und Handelns, Dichtens und Trachtens der Menschen ist die Lust. Dennoch können wir dem Verf. nicht beistimmen, weil er, wie wir glauben, im Grunde sich selber nicht beistimmt; und er muß in Zwiespalt mit sich gerathen, weil er zwar mit Recht die unbeantwortliche Frage: was die Lust sey, mit Unrecht aber zugleich die keineswegs mit ihr identische Frage: worauf die Lust beruhe, abgewiesen, und in Folge dessen die Folge zum

zu einer bloßen Phänomenologie des religiösen Bewüßtseyns herabsetze. Dieser Vorwurf hat aber eine weit tiefere, allgemeinere Bedeutung, als er auf den ersten Blick zu haben scheint: er trifft das Princip, den Kern, das Wesen des ganzen Hegel'schen Systems. Denn er wirft ihm implicite seinen einseitigen Idealismus vor. Ein System, das principiell das reine, d. i. das abstrakte menschliche Denken, zum absoluten Denken hypostasirt, muß consequenter Weise nicht nur behaupten, daß unser Wissen von Gott, Gottes Wissen von sich selbst sey, sondern auch, daß Gott nur im menschlichen Denken und Wissen existire; es hat sich selbst die Möglichkeit verschlossen, jene unmittelbare religiöse Gewißheit, daß Gott auch außer dem menschlichen Wissen an und für sich existire, zu einer philosophischen zu erheben, es kann diesen Beweis nicht führen. Allein Hegel und seine Schüler haben bisher auch noch nicht den Gegenbeweis geführt: denn sie haben keineswegs bewiesen, daß das abstrakte menschliche Denken eo ipso das absolute sey. Die Hegel'sche Philosophie befriedigt also weder das religiöse Bewußtseyn, welches jene seine unmittelbare Gewißheit nie aufgeben wird, und sie in der That auf Grund einer bloßen Versicherung nicht aufzugeben braucht, noch auch das philosophische Bedürfniß, welches eine klare, wohl begründete Entscheidung über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung jener unmittelbaren Gewißheit fordert. Dieß ist der eigentliche Sinn des in Rede stehenden Vorwurfs: er behauptet, die Hegel'sche Philosophie setze das Wesen Gottes nur in das menschliche Bewußtseyn von ihm, ihr sey Gott nur die Gottesidee oder der Gottesbegriff im menschlichen Geiste, in welchem letzterer zugleich nur sein eignes wahres Wesen erfasse, ohne daß sie doch diese einseitig idealistische Ansichtsweise irgend bewiesen habe. Und so gefaßt, dürfte der Vorwurf schwer genug in's Gewicht fallen, um eine andere und gründlichere Widerlegung zu fordern, als sie Erdmann hier giebt.

Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Bedenklichkeit, die diesem Vorwurfe zu Grunde liegt, daß nämlich die Reli-

gionsphilosophie, indem sie gar nichts will als die Entwickelung des religiösen Bewußtseyns darstellen, dabei aller Sicherheit darüber entbehre, ob irgend eine seiner Entwickelungsstufen, und welche, die absolute Manifestation dieses Bewußtseyns sey, oder was dasselbe ist, daß sie, indem sie nur die erscheinenden Religionen darstelle, nicht zu entscheiden im Stande, weil ohne alles Kriterium darüber sey, ob und welche unter diesen Religionen die wirkliche (wahre) Religion sey. Erdmann erwidert, ein solches Kriterium besitze sie allerdings, und zwar an der „Vernünftigkeit" des religiösen Bewußtseyns. „Jede Form des religiösen Bewußtseyns, in der die Religionsphilosophie Vernunft nachweisen kann, ist dadurch gerechtfertigt; jede ferner, von der sie zeigt, daß das Bewußtseyn ohne sich zu widersprechen, nicht bei ihr stehen bleiben dürfe, ist als eine nur erscheinende, relativ wahre erkannt; die endlich, welche, selbst die nothwendige Consequenz aller andern, keiner weiteren Consequenz bedarf, weil alle Widersprüche in ihr getilgt sind, ist die über alle Relativität hinausgehende, d. h. absolute, ist die, in welcher die Erscheinung sich ganz mit dem Wesen erfüllt hat, d. h. die wirkliche Religion." — Aber, fragen wir, ist denn diese Vernünftigkeit, diese Negation, daß Etwas bloß nicht sich widerspreche, ein genügendes Kriterium? Worauf beruht denn die Gewißheit, daß diejenige Form des Bewußtseyns, in der alle Widersprüche getilgt sind, die vollkommene, dem Wesen adäquate, mit ihm ganz erfüllte, absolute Form sey? Worauf beruht die Gewißheit, daß wirklich alle Widersprüche getilgt sind? Könnte es nicht geschehen, daß der Philosoph die noch vorhandenen Widersprüche bloß nicht bemerkte? oder daß er diejenigen, die er bemerkt und gelöst zu haben glaubt, in Wahrheit nicht gelöst habe? oder umgekehrt daß er Widersprüche als treibende Motive der weiteren Entwickelung verwendet habe, die in Wahrheit gar keine Widersprüche sind? Und wenn dieß möglich wäre, was schützte ihn dann gegen die sein dialektisches Gewebe überall durchbrechende und zerreißende Ungewißheit, mit der doch kein Wis-

sen und am wenigsten das absolute, das die Hegel'sche Philosophie für sich in Anspruch nimmt, behaftet bleiben kann? —

Damit sind wir wieder auf eine Principien-Frage gekommen. Es handelt sich um die Berechtigung der Hegelschen Philosophie, die Dialektik, d. h. die Aufsuchung, Entwickelung und Vermittelung der Widersprüche (Gegensätze), als die Form, ja nicht bloß als die Form, sondern vielmehr als die mit der Sache selbst zugleich identische Form der Wahrheit anzusehen? — Doch diese Controverse hier von neuem abzuhandeln, würde uns zu weit führen. Wir verweisen deshalb auf das, was wir an einem andern Orte (Speculat. Grundlegung d. Syst. d. Phil. oder d. Lehre v. Wissen S. 42 f. 50 f.) darüber gesagt haben, und wollen hier lieber den Ausgangspunkt, den Erdmann für seine Entwickelung des religiösen Bewußtseyns nimmt, etwas näher in Betracht ziehen. Erdmann will zeigen, daß „die Stufenfolge der Religionen zugleich eine immer höhere Potenzirung der Form des Bewußtseyns sey." Er behauptet daher, daß die erste niedrigste Stufe der Religion mit der ersten niedrigsten Form des Bewußtseyns oder der Intelligenz zusammenfallen werde. Die erste Stufe der Intelligenz sey aber, wie die Psychologie lehre, das Gefühl. Die erste Gestalt der Religion werde also ebenfalls Gefühl seyn. Jede frühere Stufe bleibe aber in der höheren als aufgehoben zugleich immanent. Jede, auch die höchste Religion, werde daher immer auch, obwohl nicht bloß Gefühl seyn. Erdmann erkennt sodann mit Schleiermacher an, daß das Gefühl zu allererst das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sey, behauptet aber, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sey das Gefühl des völligen Verschwindens im Göttlichen, der völligen Selbstlosigkeit ihm gegenüber, und der absoluten Passivität, so daß es für dasselbe (wie Feßler schön bemerke) nur ein Gebet gebe, das Gebet: Du bist. Allein indem der Fühlende nothwendig sich fühle, spreche in dem Gefühle das „Ich bin" diesem „Du bist" gegenüber so laut mit, daß man sagen müsse, im Gefühl sey man über die schlecht-

hinnige Abhängigkeit hinaus. Wolle man daher diesen Zustand der völligen Selbstlosigkeit und Passivität, in dem der Mensch noch unmittelbar Eins sey mit dem Göttlichen, schon Gefühl nennen, so müsse man das Gefühl, das die erste Form des religiösen Bewußtseyns bilde, von ihm unterscheiden. Denn das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sey mehr oder minder bewußtlos, mithin nicht Bewußtseyn des Göttlichen, d. h. nicht Religion. Nichtsdestoweniger sey Schleiermachers Ansicht keineswegs irrig; sie habe vielmehr gerade besser, als dieß irgend wo anders geschehen, den Punkt fixirt, welcher, ohne selbst schon Religion zu seyn, doch die Grundlage aller Religion sey: dieß sey das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wirklich, d. h. es müsse aufgehört haben, damit das religiöse Bewußtseyn da sey, in dem es dann als aufgehobenes Moment enthalten bleibe.

Wir glauben, daß Erdmann in dieser Auseinandersetzung Schleiermachern entweder zu viel oder zu wenig eingeräumt hat. Hat er Recht, ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als das Gefühl völliger Selbstlosigkeit zu bezeichnen, so ist es nicht nur nicht schon selbst Religion, sondern kann auch nicht Grundlage der Religion seyn, weil es dann nicht nur kein Gefühl, sondern schlechthin unmöglich wäre. Denn im Gefühle, wie Erdmann richtig bemerkt, fühlt der Fühlende immer nothwendig sich selbst in irgend einer Bestimmtheit; sich selbst aber als schlechthin selbstlos, d. h. als nicht-selbst fühlen, ist offenbar eine reine contradictio in adjecto. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wäre also jedenfalls kein Gefühl. Was aber wäre es dann? Der Geist oder die Intelligenz ist ohne Zweifel auf ihrer ersten, untersten Stufe Gefühl; vor der ersten, unter der untersten Stufe, kann es doch keine Stufe mehr geben. Die schlechthinnige Abhängigkeit könnte mithin auch gar nicht in das Gebiet des Geistes oder der Intelligenz, sondern müßte etwa in ein Prius, in einen vorgeistigen Zustand fallen. Allein dieser Zustand müßte doch wieder auf irgend eine Weise vom Geiste percipirt

werden können: sonst könnte ja von ihm gar nicht die Rede seyn. Jede Perception ist aber zunächst Empfindung, Gefühl! — Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist also entweder wirklich Gefühl oder es muß schlechthin geleugnet werden. Ist es aber Gefühl, so kann es nicht Gefühl der völligen Selbstlosigkeit seyn. Und in der That ist nicht einzusehen, warum die schlechthinnige Abhängigkeit die völlige Selbstlosigkeit, das völlige Verschwinden im Andern oder die unmittelbare (unterschiedslose) Einheit mit dem Andern, involviren soll. Schlechthinnige Abhängigkeit ist völlige, allseitige, absolute Bedingtheit und Bestimmtheit durch ein Andres. Ein solches Abhängiges ist nun zwar für sich, d. h. ohne das Andre, ohne seine Bedingtheit und Bestimmtheit, nicht nur selbstlos, sondern überhaupt nichts, weil unmöglich, undenkbar; zugleich aber ist es in seiner Bedingtheit und Bestimmtheit und gerade wegen derselben verschieden von dem es Bedingenden und Bestimmenden. Hätte also ein solches Abhängiges Gefühl, so würde es zwar, indem es sich d. h. seine Abhängigkeit fühlte und wenn es diese Abhängigkeit ohne das Absolute selbst fühlen könnte, zugleich das Gefühl seines Nichts, das es ohne das Absolute wäre, haben, zugleich aber auch das Gefühl seines Selbst, das es mit und vermittelst des Absoluten (als schlechthin bedingt und bestimmt von ihm) ist, eben weil es in und wegen dieser Bedingtheit zugleich vom Absoluten unterschieden ist. Nun ist aber das schlechthin-Abhängige nie ohne das Absolute und kann also auch nie sich selbst ohne das Absolute fühlen. Mithin kann es auch zum Gefühl seiner Nichtigkeit (Selbstlosigkeit) gerade erst dann kommen, nachdem es bereits über die bloße Stufe des Gefühls hinaus ist, und als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sich in sich reflektirt und damit sich selbst von seiner Abhängigkeit (seiner Bestimmtheit) unterscheidet, d. h. sich selbst als ein Besonderes dem Absoluten gegenüber faßt. Auf der Stufe des bloßen Abhängigkeitsgefühls ist das Selbst des Fühlenden und seine Abhängigkeit so in Eins gesetzt, daß er eben nur in und wegen seiner Abhängigkeit sich als un-

terschieden vom Absoluten, eben darum aber auch im Gefühl dieses Unterschieds das Absolute selbst mit fühlt. Ist es so, so ist dann aber auch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht bloße Grundlage der Religion, die erst aufgehoben werden müßte, damit es zur Religion käme, sondern selbst schon Religion, Anfang der Religion. Denn es ist bereits in diesem Gefühle nicht nur das Seyn des Subjekts wie das Seyn des Absoluten, sondern auch ein Verhältniß beider, — d. h. die Religion selbst in ihren wesentlichen Momenten, gesetzt. Und daß dieß Gefühl, eben als Gefühl, noch nicht Bewußtseyn des Göttlichen, sondern nur der Anfang dieses Bewußtseyns ist, gilt von jedem Gefühle, auch von demjenigen, das Erdmann als wirkliches Gefühl für die erste, unterste Form der Religion erklärt. — Damit soll indeß nicht gesagt seyn, daß dasjenige Verhältniß des Subjekts zum Absoluten, welches im Gefühle der schlechthinnigen Abhängigkeit gesetzt ist, das volle, ganze, wahre Verhältniß sey. Wir glauben im Gegentheil, daß Schleiermacher's Abhängigkeitsgefühl nicht nur nicht den Begriff der Religion, sondern auch nicht einmal den Ausgangspunkt oder wie Erdmann will, die erste, unterste Stufe derselben erschöpft, weil es eben nur Eine Seite des religiösen Gefühls bezeichnet. In dieser Beziehung bedarf die Schleiermacher'sche Ansicht einer Ergänzung und Berichtigung; ihr Kern dagegen, das Gefühl (und nicht, wie Hegel will, die Vorstellung) als specifisch eigenthümliche Substanz der Religion, enthält eine unleugbare Wahrheit, und findet, wie wir an vorliegendem Aufsatz sehen, eben deshalb auch immer mehr Anerkennung. Darum hauptsächlich haben wir den ganzen Punkt hier zur Sprache gebracht.

Dasjenige Gefühl indeß, das Erdmann als „wirkliches und damit unter dem Gegensatz von Lust und Unlust stehendes" Gefühl für die unterste subjektive Form der Religion erklärt, ist in Wahrheit nicht mehr Gefühl, sondern bereits Bewußtseyn. Es soll nämlich ein Gefühl des Mangels und damit der Unlust, des Schmerzes, weil der Trennung vom

Göttlichen als der Substanz des menschlichen Geistes seyn; denn dazu, daß er überhaupt fühle, komme der Mensch nur, indem er sich als etwas für sich erfasse; dieß aber habe er in der Einheit mit dem Göttlichen als seiner Substanz nicht gekonnt: also fühle sich der Mensch erst, wo er von dieser losgekommen, mithin nur in seiner Trennung von ihr. Allein indem ich mich in der Trennung von einem Andern als für mich seyend und damit einem Andern gegenüber fasse, habe ich offenbar einen Gegenstand vor mir und beziehe mich auf ihn und ihn auf mich. Das ist aber bereits Bewußtseyn, nicht mehr Gefühl, von dem Erdmann selbst sagt, daß in ihm „das intelligente Wesen nicht sowohl mit einem Gegenständlichen zu thun habe als nur mit seinem eignem Zustande, indem es auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten bezogen sey." Die Verwirrung, die damit gegeben ist, zieht sich durch die ganze Entwickelung der ersten Form des religiösen Bewußtseyns hindurch. Einestheils behauptet Erdmann, daß auf dieser ersten Stufe die subjektive und objektive Seite der Religion zusammenfalle, weil eben das Gefühl kein „gegenständliches Bewußtseyn" sey, „nicht auf einen Gegenstand sich beziehe." Anderntheils spricht er doch von der Natur (mit welcher der Mensch als mit seiner „Substanz" ursprünglich Eins sey, von welcher er erst sich loszureißen habe, um zum geistigen Wesen sich herauszubilden, — welche also nach Erdmann auf der ersten Stufe an die Stelle des Göttlichen als der Substanz des menschlichen Geistes tritt) wie von einem Gegenständlichen, zu dem der Mensch, sobald er sich als Mensch zu fühlen beginne, d. h. sich von ihr losgerissen habe, in „einem negativen (feindlichen) Verhältnisse" sich finde, während er doch, weil eben erst von ihr losgekommen, zugleich die „Erinnerung" an den Zustand der unmittelbaren Einheit mit ihr habe, in welchem sie ihm „eine gütige Mutter, und Alles war und that, was er ihr hieß." Nach diesem Zustande strebe er dann nothwendig zurück, und da er die Natur noch nicht durch Mittel des Geistes (durch Erkenntniß und Benutzung ihrer eignen Gesetze) sich dienstbar

zu machen vermöge, so suche er „gewaltsam wieder einzubrechen in das auf ewig verlorene Paradies der Natürlichkeit", um wie früher mit der Natur in Frieden zu leben und unmittelbar auf sie einwirken zu können. Dieß aber ergebe den Begriff des Zauberns. — Wir brauchen wohl nicht erst zu bemerken, daß es offenbar eine willkührliche, ja widersprechende Behauptung ist (wohl nur herbeigezogen, um den Begriff des Zauberns zu gewinnen), wenn Erdmann jenen Urzustand der unmittelbaren Einheit des Menschen mit der Natur als einen solchen bezeichnet, in welchem die Natur Alles gewesen und gethan, was der Mensch ihr geheißen. Denn dieses „Heißen" setzt ja offenbar eine Trennung des Menschen von der Natur, ein Gegenüber zwischen beiden, voraus. —

In Beziehung auf den weiteren Gang der dialektischen Entwickelung, den Erdmann das religiöse Bewußtseyn nehmen läßt, bemerken wir nur, daß er vielfach von dem Gange der Hegel'schen Religionsphilosophie abweicht, daß es aber kein gutes Vorurtheil erweckt, wenn die Dialektik sich so oft, wie hier, genöthigt sieht, den historischen Gang der Entwickelung zu verlassen, und z. B. von der Indischen Religion zum Sabäismus, von diesem zum Parsismus rc. überzuspringen. Jedenfalls hat die Religionsphilosophie, wenn sie doch Entwickelung des „wirklichen" religiösen Bewußtseyns seyn will, ihre Aufgabe erst dann wahrhaft erfüllt, wenn sie den historischen Gang der religiösen Bildung begriffen hat und begrifflich wiederspiegelt. —

Können wir sonach mit dem zweiten Aufsatze nicht einmal von den Hegel'schen und noch weniger von unseren Principien aus einverstanden seyn, so haben wir uns dafür an dem dritten Aufsatze über „die Grundbegriffe des Spinozismus" desto mehr erfreut und nicht bloß erfreut, sondern auch vielfache Belehrung und Aufklärung gefunden. Erdmann hat ein entschiedenes Talent für historische Darstellungen, das um so mehr hervortritt, je weniger es durch das Streben, die Schritte der Geschichte in den Takt streng dialektischer Bewegung zu bringen,

eingeengt und getrübt wird. Es zeigt sich daher hier in der einzeln stehenden Darstellung eines der bedeutendsten Systeme der neueren Philosophie in besonders günstigem Lichte. Wir machen nur auf einige Punkte aufmerksam. Vortrefflich erweist Erdmann gegen Orelli, Sigwart u. A., daß Spinoza die Substanz nicht nur als infinita, sondern auch als indeterminata bestimmt habe, und daß er daher genöthigt gewesen, ihr alle Prädicate abzusprechen, oder was dasselbe ist, ihr nur solche beizulegen, die wir negative Prädicate nennen. Insbesondere sey die Freiheit, die er von ihr prädicire, keine libera voluntas, sondern nur ein Nicht-gezwungen-seyn; das agere, das er oft von Gott oder der Substanz aussage, bedeute ihm nur das, quod ex Dei natura sequitur, d. h. er gebrauche das Wort in demselben Sinne, in welchem wir sagen können: die Natur des Triangels macht oder bewirkt, daß rc.; und was er causa, Causalität der Substanz nenne, sey nur Grund, ja oft nur die logische Voraussetzung, ohne die ein Andres nicht gedacht werden könne. Erdmann zeigt ferner, daß bei Spinoza die modi als eine Vielheit von Einzelwesen nur durch die abstrahirende Vorstellung oder durch die isolirende, vervielfältigende und vereinzelnde Betrachtungsweise der Imagination entstehen, mithin nicht den Einzelwesen, sondern nur den modis als wechselnden Formen der Substanz Realität zukomme, die Attribute aber auch nicht einmal solche wechselnde Formen, also keinenfalls Wesensbestimmtheiten der Substanz, sondern nur Auffassungen des sie betrachtenden menschlichen Verstandes sind und mithin von diesem an die Substanz ganz eigentlich „herangebracht" werden. Vortrefflich insbesondere entwickelt er (S. 164 ff.) Spinoza's schwierige, complicirte, von Inconsequenzen und Widersprüchen verdunkelte Erkenntnißtheorie, und zeigt in einem Excurse, daß für Spinoza den Principien und der Anlage seines Systems gemäß das Selbstbewußtseyn nur eine Form der Imagination, d. h. eine verworrene Vorstellung, eine Täuschung seyn könne, und daß die entgegenstehenden Aussprüche, namentlich die Stellen, wo er von der idea ideae

handelt, nur durch eine Zweideutigkeit seiner Terminologie (des Begriffs von esse formale) veranlaßt seyen. Vortrefflich endlich zeigt Erdmann, daß der intellectus infinitus, von dem Spinoza rede, nicht der intellectus Dei sey, d. h. nicht der Substanz als der natura naturans beigelegt, und also auch nicht mit Strauß u. A. gesagt werden könne, daß nach Spinoza der göttliche Geist in den einzelnen Geistern zum Bewußtseyn seiner selbst komme, daß vielmehr nach ihm nur in demselben Sinne von einem Selbstbewußtseyn Gottes geredet werden könne, wie von einem Selbstbewußtseyn der einzelnen Menschen, — d. h. in Wahrheit gar nicht.

In unserer Zeit, der es im Gebiete des freien Gedankens, in Philosophie und Poesie, offenbar an Produktivität gebricht, wäre es sehr zu wünschen, daß recht viele solcher Abhandlungen wenigstens das Interesse für die ideale Welt des Geistes rege erhielten.

H. Ulrici.

IV.

Gust. Theod. Fechner: Ueber das höchste Gut. Leipz. Breitkopf u. Härtel. 1846.

Eine jener kleinen, geistvollen, beherzigungswerthen Abhandlungen, deren der Verf. (früher unter dem Namen Mises) schon mehrere der Welt geschenkt hat. Noch nie dürfte in geistreicherer Weise und zugleich in moralischerem, ja religiöserem Sinne der Satz vertheidigt worden seyn: das höchste Gut, der Endzweck, das Princip alles Denkens und Handelns, Dichtens und Trachtens der Menschen ist die Lust. Dennoch können wir dem Verf. nicht beistimmen, weil er, wie wir glauben, im Grunde sich selber nicht beistimmt; und er muß in Zwiespalt mit sich gerathen, weil er zwar mit Recht die unbeantwortliche Frage: was die Lust sey, mit Unrecht aber zugleich die keineswegs mit ihr identische Frage: worauf die Lust beruhe, abgewiesen, und in Folge dessen die Folge zum

Grunde, das Accidens zur Substanz gemacht, d. h. sein Princip in Widerspruch mit sich selbst gesetzt hat. Dieß wollen wir so kurz als möglich darzuthun suchen.

Der Verf. behauptet mit Recht, daß die meisten der Formeln, unter die man das höchste Gut wie das darauf gerichtete Handeln gefaßt habe, als z. B.: Gott zu willen handeln, Gott ähnlich werden, Gott erkennen, Gott lieben, vernünftig handeln, naturgemäß handeln, sich als Glied des (organischen) Ganzen fühlen, im Sinne und zur Erhaltung desselben handeln, die wahre Bestimmung des Menschen erfüllen rc., nicht unmittelbar verständlich seyen: denn was heiße, Gott zu willen handeln? u. s. w. Jedes Princip aber und vor Allem das der Moral, der Praxis, die zum Grübeln keine Zeit habe, müsse nicht erst durch Andres erleuchtet werden, sondern durch sich selbst klar und einleuchtend seyn. Das seyen aber nur die Principe der Lust oder Glückseligkeit; denn was Lust, Glück, was mehr, was weniger Lust sey, fühle jeder unmittelbar, weil eben die Lust selber ein unmittelbares, ursprüngliches Gefühl sey, und eben so unmittelbar, unwillkührlich und oft unbewußt handele jeder gemäß diesem Gefühle, getrieben von ihm, in der Absicht, es zu haben, zu erhalten, wiederzugewinnen. Der Verf. zeigt darauf, wie alle anerkannt moralischen Gebote, selbst die, welche unmittelbar die Lust zu zügeln, der Unlust sich zu unterziehen fordern, dennoch zugleich unmittelbaren Bezug zur Lust haben, aber freilich nicht zur einzelnen, subjektiven Lust des Einzelnen, sondern zur allgemeinen Lust des Ganzen, aller Menschen, aller Geschöpfe; er zeigt auf schlagende Weise, daß in der größtmöglichen Lust des Ganzen allein auch die größtmögliche Lust des Einzelnen erreichbar sey. Nicht also, schließt er, die eigne Lust, nicht die fremde Lust, nicht die sinnliche, nicht die geistige Lust, nicht die jetzige, nicht die künftige, nicht die Lust des Guten, nicht die Lust des Bösen, nicht die ruhige, nicht die bewegte, nicht die extensiv dauernde, nicht die intensiv starke Lust sey zum Principe zu erheben, noch habe principiell eine jener Arten von vorn herein den

Vorzug vor der andern. Sondern das Maximum der Lust schlechthin sey als das principiell Anzustrebende zu setzen, gleichviel zunächst, wie, wo, wann, durch was für Mittel es zu erreichen sey; welche Lust in jedem Falle den Vorzug haben solle, müsse ihn daher durch ihre Größe und die ihrer Folgen verdienen. In diese Bestimmung setzt der Verf. selbst das Eigenthümliche und den wesentlichen Unterschied seines Lustprincips von allen früheren.

Durch diese Bestimmung erhält nun zwar das Princip, wie der Verf. vortrefflich ausführt, nicht nur einen moralischen, sondern sogar einen religiösen Charakter, und zeigt die Moral und Religion in einer so lieblichen, lockenden Gestalt, daß sie der Verf. einer hohen Frau vergleicht mit einem ernsten dunklen Gewande, aber einem Antlitz, das von Lust leuchtet, über die ganze Menschheit hinleuchtet, in eine höhere Welt hinausleuchtet. Allein durch eben diese Bestimmung wird auch sein Princip eines der unverständlichsten und unpraktischsten von allen. Denn was das Maximum der Lust schlechthin sey, läßt sich schlechterdings nicht sagen, nicht denken, nicht fühlen. Der Verf. widerlegt zwar diesen Einwand, aber nur, indem er ihm eine Fassung giebt, durch welche er alle Schärfe verliert. Denn wenn er behauptet: es gebe einen doppelten Maßstab der Lust, einen subjektiven für die eigne und einen objektiven für fremde Lust, und jener liege in dem unmittelbaren Gefühle des Mehr oder Weniger der Lust und des daran geknüpften stärkeren oder schwächeren Triebes, dieser in den von diesen Gefühlen und Trieben abhängigen Handlungen, durch welche Lust theils ausgedrückt, theils angestrebt werde, — so gilt dieß nur für das Mehr oder Weniger der Lust im bestimmten einzelnen Falle oder für die Wahl zwischen einer einzelnen bestimmten und einer andern eben so bestimmten Lust. Wenn ich aber in einem solchen Falle auch ganz richtig die größere Lust wähle und sie zum Zweck meines Handelns mache, so handle ich darum noch keineswegs moralisch, weil keineswegs dem obigen Principe des Verfassers

gemäß. Denn dieses fordert ja, nicht zwischen zweien oder dreien die größere Lust zu wählen, — das würde oft zu sehr unmoralischen, selbstsüchtigen Handlungen führen — sondern das Maximum der Lust im Ganzen zum Motiv und Zweck meiner Handlungen zu machen, d. h. so zu handeln, daß das jeweilige Maximum aller Lust auf Erden durch meine Handlung erhöht werde, und demgemäß selbst der unmittelbaren Unlust vor der Lust den Vorzug zu geben, wenn dadurch nur die Summe aller Lust vermehrt wird. Aber für dieses Maximum, für diese Summe kann es keinen Maßstab geben, weil das zu messende Objekt selbst keinem einzelnen Menschen vorliegt; keiner kann berechnen, wie groß dieses Maximum in diesem Augenblicke seyn dürfte, weil ihm ja die einzelnen Faktoren, aus denen die Summe besteht, nicht gegeben sind; Keiner kann ein Gefühl davon haben, weil das Gefühl seiner Natur nach nur auf ein bestimmtes, concretes Objekt geht; jenes Maximum aber ist ein allgemeiner, nicht nur meine, sondern die mannichfaltige Lust aller übrigen Menschen quantitativ umfassender Begriff, und mit solchen allgemeinen Begriffen hat das Gefühl gar nichts zu schaffen. Also kann ich auch schlechterdings nicht wissen, ob durch diese oder jene Handlung das jeweilige Maximum aller Lust erhöht werden wird. Ich habe an diesem völlig unbestimmten und unbestimmbaren Motive und Zwecke in der That gar kein Motiv, gar keinen Zweck meines Handelns; letzteres wird mithin durch die Größe der einzelnen bestimmten Lust sich leiten lassen; — d. h. des Verf. Princip fällt in das gewöhnliche Lustprincip zurück, und daß letzteres dem gemeinsten Eudämonismus, der gemeinsten Selbstsucht Thor und Thür öffnet, erkennt der Verf. selbst an.

Aber auch noch von einer anderen Seite her droht ein innerer Zwiespalt das Princip des Verf. aufzulösen. Soll nämlich das höchste Gut, d. h. der Zweck alles menschlichen Handelns, Dichtens und Trachtens, zum Principe der Sittenlehre erhoben werden, so muß dieser Zweck nothwendig Selbstzweck;

zweck, Endursache seyn. Denn es liegt im Begriffe des Princips, daß es nicht bloß am Ende, in seinem Resultate oder Produkte sich realisire, sondern zugleich der Anfang, das Motiv, die Ursache des von ihm gesetzten Zwecks oder zu realisirenden Resultates sey, und daß mithin die von diesem Motive ausgehende Handlung den durch sie zu realisirenden Zweck als ihren Gegenstand oder Inhalt in sich trage. Darum ist es ein von allen Moral-Theorieen anerkannter Satz, das Gute sey um des Guten willen zu thun; der Verf. wenigstens wird diesen Satz nicht umstoßen wollen. Ist nun nach ihm das höchste Gut jenes Maximum der Lust, so müßte es auch heißen: thue das Maximum der Lust um des Maximums der Lust willen. Allein das geht nicht. Denn nach dem Verf. bin ich sehr oft verpflichtet, dasjenige zu thun, was unmittelbar Unlust gewährt, weil dadurch die Summe der Lust im Ganzen vermehrt wird. In solchen Fällen steht mithin der unmittelbare (moralische) Inhalt meiner Handlung im negativen Gegensatze gegen ihren Zweck; ja wenn das Gute die größtmögliche Lust ist, so ist das Mittel zu diesem Zwecke, sofern es Unlust involvirt, böse zu nennen, — ein offenbarer Widerspruch gegen das Wesen und den Begriff eines Princips, das, wenn es als Zweck und damit als Endursache bestimmt wird, auch nur ihm selbst conforme und homogene Mittel zulassen kann, weil es eben in jedem Momente der Thätigkeit nur sich selber um seiner selbst willen realisirt. Es hilft nichts, wenn wir dem Verf. auch willig einräumen, daß das Gute neben und in der momentanen Unlust, der ich mich um seinetwillen unterziehe, immer auch zugleich eine Lust, die Lust des guten Gewissens, der Tugendübung, der Liebe, gewähre. Denn die Unlust bleibt immer stehen, und die mit ihr verbundene Lust zeigt nur um so deutlicher, daß der Verf. mit Unrecht das Gute und die Lust, d. h. den Grund und die Folge, identificirt: oder doch statt des Grundes die Folge zum Princip und Zwecke des moralischen Handelns macht. Er erkennt dieß selbst an, wenn er sagt, daß es „die Natur des Guten an

sich sey, sich mit überwiegenden Lustfolgen zu verknüpfen." Denn damit ist anerkannt, daß das Gute und somit auch das höchste Gut an sich von der Lust als der mit ihm verknüpften Folge unterschieden ist.

Der Verf. würde zu andern Resultaten gekommen seyn, wenn er näher untersucht hätte, worauf denn die Thatsache beruhe, daß das Gute seiner Natur nach immer mit überwiegenden Lustfolgen sich verknüpfe, was denn der Grund dieser Folge und somit was der Grund der Lust selber sey. Dann würde er gefunden haben, daß der Grund aller Lust und der (in der Gesinnung liegende) Grund des Guten nur die beiden Seiten einer und derselben Sache sind. Das Gute nämlich ist subjektiv nur gut, sofern es aus der Liebe zu Gott und zu den Menschen als dem Grunde alles Guten hervorgeht: denn nur in dieser Liebe zu dem Grunde des Guten, — und ohne Gott und die Menschheit wäre weder das Gute überhaupt noch könnte ich gut seyn und Gutes thun, — kann ich das Gute um des Guten willen thun. Für diese Liebe bedarf es gar keiner näheren Erörterung, was Gott, was die Menschheit sey; es genügt die einfache Bestimmung, Gott sey selbst die Liebe und die Menschheit bestehe nur durch die Liebe. Ja es bedarf nicht einmal einer näheren Erörterung, was das Gute an sich, objektiv sey. Denn diese Liebe zu dem Grunde alles Guten ist selbst schon das Gute und seine Objektivität nur die Bethätigung dieser Liebe in Wort und That, Gesetz und Sitte. Was aber Liebe sey, weiß jeder eben so sicher und unmittelbar durch das Gefühl, als was Lust sey; ja mit derselben Sicherheit, mit der Jeder die rechte Lust von der falschen (nur Unlust erzeugenden Lust) unterscheidet oder unterscheiden lernt, wird er auch die rechte von der falschen (auf Selbstsucht beruhenden oder mit Selbstsucht gemischten) Liebe unterscheiden, und keinen Augenblick zweifeln, daß die s. g. unvernünftige Liebe (z. B. die Affenliebe vieler Eltern zu ihren Kindern) nur verkappter Egoismus sey. — Beruht sonach alles Gute auf der Liebe und ist selbst nur Bethätigung der Liebe, so fragt es

sich, hat nicht die Lust dieselbe Quelle? Wir sagen unbedenklich, ja. Alle Lust beruht in ihrem letzten Grunde auf der Liebe und ist nur eine Befriedigung der Liebe. Denn nicht jede Stillung meines Hungers gewährt mir Lust, sondern nur die durch wohlschmeckende Speisen. Der Wohlgeschmack des Apfels aber, beruht er nicht auf meiner Liebe zum Apfel und des Apfels zu mir? Freilich auf einer physischen Liebe, die von der geistigen wohl zu unterscheiden ist. Im innersten Wesen sind aber beide doch Eins und dasselbe, nämlich Sympathie, Gemeinschaft, Harmonie des innersten Wesens, Hingebung und Besitzergreifung auf Grund der Sehnsucht nach Einigung, nach Bereicherung, nach Ergänzung durch Assimilation mit dem Gleichartigen; und Befriedigung dieser Sehnsucht ist Lust, Erfrischung, Belebung, Erhöhung des ganzen Wesens: der Apfel, wenn er eine Wahl hätte, würde es daher ohne Zweifel vorziehen, vom Menschen gegessen zu werden, statt in Wind und Wetter zu verfaulen. Aber auch die edelste geistigste Lust, am Schönen, Guten, Wahren, an der Vermehrung der Erkenntniß, am geselligen Verkehr mit gleichgesinnten Menschen, hat die Liebe zum Schönen rc. zur Voraussetzung; freilich nicht die *bewußte* Liebe, — diese ist vielmehr erst eine Folge der Lust, — wohl aber jene unbewußte Liebe, die vorhanden seyn muß, um in der bewußten zum Bewußtseyn kommen zu können, jene ursprüngliche Sympathie, jene stille Sehnsucht, jener noch gegenstandslose Drang der Hingebung und Aneignung. Ja selbst die Lust am Bösen, die Schadenfreude, das Wohlgefühl befriedigter Rache, beruht auf der Liebe des Bösen zum Bösen, aber freilich auf der verkehrten Liebe, die nur Selbstliebe, Selbstsucht, und darum im Grunde Haß ist, eben darum aber auch nur eine Lust gewährt, die sich in Unlust verkehrt, weil sie im Grunde selbst Unlust ist. —

Sonach wird es wohl dabei bleiben können: das höchste Gut ist eben das Gute wollen und thun, d. h. Bethätigung der Liebe; und daraus folgt: Thue das Gute um des Guten willen, d. h. liebe Gott und deinen Nächsten um der Liebe wil-

len: die Lust, deine Lust, Aller Lust, das Maximum der Lust findet sich dann schon von selbst ein.

Dennoch ist des Verf. Abhandlung höchst beherzigenswerth, weil sie auf's einleuchtendste zeigt, wie verderblich für alle Moralität jener pharisäische Rigorismus ist, welcher gegen die Natur des Menschen wie des Guten selbst dem Menschen verbieten will, gut zu seyn, um zugleich (implicite) glücklich zu werden.

H. U.

V.

R. Haym: Die Autorität, welche fällt und die, welche bleibt. Ein populär-philosophischer Aufsatz. Halle, Heynemann. 1846.

Derselbe: Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider. Ebd. 1847.

Die Autorität, welche fällt, soll alle Autorität seyn: denn es wird nachgewiesen, daß der Begriff, rein und streng gefaßt, sich selber aufhebt. Die Autorität, welche nichtsdestoweniger bleibt, ist im Grunde keine Autorität: wenigstens erkennt der Verf. selbst an, daß weder der Begriff noch der Name auf sie passen. Denn die Autorität, welche bleibt, ist nichts Andres als — das Gewissen: „ihr sich fügen und sie bekennen, heißt sittlich Handeln." Das ist das merkwürdige Resultat einer angeblich philosophischen Erörterung des Begriffs der Autorität.

An „populär-philosophische Aufsätze" pflegt die Kritik keine strengen Anforderungen zu machen. Denn sie wollen meist nur die anderweitig festgestellten Resultate der Wissenschaft dem s. g. gemeinen Bewußtseyn durch allerlei pädagogische Mittel und Wege nahe bringen, erläutern, verständlich machen. Hr. H. dagegen setzt die wahre Popularität, nach der er allein

gestrebt habe, einestheils „in die höchste Schärfe, Wahrheit und Durchsichtigkeit des Gedankens, anderntheils in die Versinnlichung und Verbildlichung dieses Gedankens." Das aber ist das höchste Ziel aller wissenschaftlichen Darstellung. Wir werden also auch diesen popular-philosophischen Aufsatz nach dem vollen Maaße der Wissenschaft zu messen haben.

Die Prämisse der Deduction des Verf. ist „das Eine, unmittelbar Gewisse, durch den Verstand schlechthin Unzerstörbare", nämlich das Gefühl oder Bewußtseyn unserer Freiheit, und das von ihm unzertrennbare Bewußtseyn unserer Abhängigkeit oder der Nothwendigkeit. Die Freiheit parallelisirt er mit dem Geiste, die Nothwendigkeit mit der Natur. Das Wesen der Freiheit ist ihm Bewußtseyn, Besinnung, Vernünftigkeit: „Vernunft und Freiheit sind nicht Zwei, sondern Eins." Ob ihm demgemäß auch die Nothwendigkeit und die Unvernunft oder Vernunftlosigkeit Eins sind, sagt er uns nicht; es scheint aber so. Nachdem er bemerkt hat, daß es nicht bloß im praktischen Leben, nicht bloß in der Philosophie, sondern auch im Gebiete der Religions-Lehre darauf ankomme, das rechte Maaß und Verhältniß dieser beiden Faktoren des menschlichen Lebens innezuhalten und keinen über seine „Berechtigung auszudehnen", wendet er sich zur Erörterung des in das letztgenannte Gebiet einschlagenden Begriffs der Autorität, um ihn auf jenes rechte Maaß zurückzuführen. Er will vom Begriffe der Autorität handeln, „d. h. von der Autorität schlechthin, das Wort im strengsten, vollsten, wahrsten Sinne genommen", nicht also von jener Autorität, die der Vater für das Kind, der Lehrer für den Schüler, der Staat für den einzelnen Bürger 2c. „mit Recht" sey und habe; nicht von diesem Verhältniß zwischen höher und niedriger Stehenden soll die Rede seyn; sondern die Frage sey, „ob es für den Menschen im Allgemeinen, für den Menschen als solchen, für den Menschen also, sofern er Subjekt der Religion ist", eine Autorität gebe und wenn es eine gebe, was sie dann wäre. Autorität im „strengsten, vollsten, wahrsten Sinne"

soll demnach seyn „diejenige geistige Macht, die Lehre, das Gesetz oder dasjenige Ganze von Lehren oder Gesetzen, dem gegenüber ich meiner Freiheit ein für allemal mit Freiheit entsage und das ich eben durch dieses Entsagen anerkenne und befolge“, oder wie der Verf. näher erörtert, das „ich befolge schlechthin weil ich *will.*“ Der Kern der folgenden Abhandlung ist dann darauf gerichtet, in diesem Begriffe der Autorität den vernichtenden Widerspruch nachzuweisen. Der Verf. kommt also zu einem ganz andern Ziele, als er sich gesetzt: anstatt den Begriff der Autorität auf sein rechtes Maaß zurückzuführen, vernichtet er ihn. Denn wenn er zuletzt das Gewissen für eine Autorität, für die wahre, bleibende Autorität erklärt, so widerspricht er damit nicht nur dem Sprachgebrauche, — kein Mensch wird sein Gewissen eine Autorität nennen, denn damit erklärte er ja nur sich selbst für seine Autorität, — sondern auch seinem eignen Begriffe. Denn wenn ich auch die Unverschämtheit hätte, mich auf mein Gewissen als eine Autorität zu berufen, so wäre diese Autorität doch nur Autorität für *mich*, und zwar nicht für mich als Menschen *überhaupt*, oder sofern ich „Mensch im Allgemeinen, Mensch *als solcher*“ bin, — denn sonst müßten die Aussprüche meines Gewissens auch für *alle* Menschen gelten, — sondern für mich als *dieses* bestimmte, *individuelle* Subjekt. Ein *allgemeines* Gewissen, ein Gewissen für „den Menschen im Allgemeinen, als solchen“, giebt es nicht; und wenn Herr H. etwa diesen ganz neuen Begriff in die Philosophie erst einführen wollte, so hätte er sich die Mühe nicht verdrießen lassen sollen, ihn gründlich zu erörtern, seine Möglichkeit, seine Nothwendigkeit darzuthun, seine Form, seinen allgemein-gültigen Inhalt festzustellen.

Statt dessen hat er sich die undankbare Mühe genommen, seinen eben aufgestellten Begriff der Autorität als einen „widerspruchsvollen, unmöglichen“ darzuthun. *Diese* Mühe hätte er sich füglich ersparen können. Denn daß *dieser* Begriff einen Widerspruch involvire, daß es widersinnig und un-

vernünftig sey, mit Freiheit auf seine Freiheit oder was Hrn. H. dasselbe ist, mit Vernunft auf seine Vernunft Verzicht zu leisten und zwar bloß darum, weil man gerade will, leuchtet auf den ersten Blick von selbst ein; und es ist eine zu große Gefälligkeit von Hrn. H., wenn er sich um einiger an sich nichtiger Einwürfe willen auf einen näheren Nachweis der Unhaltbarkeit jenes Begriffs einläßt, statt sich bei der unmittelbaren, schlagenden Evidenz zu beruhigen, zumal da sein näherer Nachweis an allerlei Widersprüchen, Unklarheiten und Willkührlichkeiten kränkelt, welche die an sich klare Sache nur wieder verwirren können. Hr. H. untersucht nämlich näher die Gründe, die uns bestimmen könnten, mit Freiheit auf unsere Freiheit zu verzichten, und findet, daß es nur zwei seyn können. Entweder nämlich erkenne ich, wenn auch nur durch einmaligen, vorübergehenden Gebrauch meiner Freiheit, durch einmalige Untersuchung der Sache, daß dasjenige, unter das ich mich füge, etwas durchaus Vernünftiges sey: — in dieser Weise gehorche das Kind seinen Eltern. (Beiläufig ein Widerspruch mit des Verf. Prämissen, denn er wollte ja eine Autorität, wie die der Eltern für das Kind, ganz ausschließen; aber auch eine Unwahrheit, denn das Kind gehorcht nicht, weil es die Vernünftigkeit der Eltern oder ihre Befehle erkennt, sondern weil es durch eine Art Vernunft-Instinkt fühlt, daß die Vernunft der Eltern eine höhere, gebildetere sey als die seinige, — was auch Hr. H. selbst §. 11 anerkannt hatte). Oder ich sehe von der mir gegenüberstehenden Macht ein, daß es etwas schlechterdings Unbegreifliches, der Vernunft schlechterdings Unzugängliches ist, daß also meine Freiheit und Vernunft hier an unübersteigliche Gränzen gekommen sind, deren beschränkende Gewalt zu fühlen ich gezwungen bin. Der erste Grund ist leicht widerlegt. Denn im ersten Falle verzichte ich ja gar nicht auf meine Freiheit und Vernunft; vielmehr indem ich das, was die Autorität lehrt oder will, selbst als vernünftig erkenne, folge ich in ihr eben nur meiner Vernunft. Der zweite Grund aber ist unmöglich.

Denn, sagt Hr. H., „unbegreiflich ist doch wohl das zunächst, worin kein Begriff enthalten wäre. Worte aber sind, wie man gewöhnlich sagt, der Ausdruck, wie ich lieber sagen möchte, die Geburtsstätte (!) der Begriffe. Was sich sagen läßt, läßt sich [also auch] begreifen. Sätze, Lehren, Gebote, in Worte gefaßt, müssen sich begreifen lassen, oder es läßt sich nichts in der Welt begreifen." Unbegreiflich wäre also nur „das, was sich sagen nicht ließe." Die Autorität giebt aber Lehren, Gebote 2c.; also — In der That, eine eben so schlagende als erfolgreiche Deduction, durch die wir auf einmal von allen Unbegreiflichkeiten in der Welt erlöst sind! Kein Mensch darf wenigstens mehr von Unbegreiflichem reden: wenn ihm etwas unbegreiflich dünkt, er muß es für sich behalten, er darf den Philosophen, den Theologen, den Naturforscher nicht mehr mit Fragen behelligen. Welch' ein glücklicher Zustand für die arme Philosophie, der es vorzugsweise zugemuthet wird, alle Nüsse zu knacken! — Ist denn aber Hrn. H. gar nicht eingefallen, daß Unbegreiflich noch etwas anderes heißen könnte als das, „worin kein Begriff [in seinem Sinne dieses Worts] enthalten wäre"? Begriffen im engern Sinne habe ich selbst nach gemeinem Sprachgebrauche nur das, dessen Nothwendigkeit ich erkannt habe, d. h. von dem ich einsehe, daß es gerade nur so und nicht anders seyn, entstehen, bestehen, wirken und bewirkt werden kann. Warum soll ich denn nun nicht von sehr vielen Dingen reden können, von denen ich diese ihre Nothwendigkeit nicht erkenne, und die mir insofern unbegreiflich sind? Sieht sich doch der größte Naturforscher alle Tage genöthigt auszusprechen, daß er dieses und jenes Phänomen noch nicht begriffen habe, d. h. doch wohl, daß ihm dieses und jenes in der Natur noch unbegreiflich sey. Warum also sollte nicht auch die menschliche Vernunft, indem sie auf Unbegreifliches dieser Art stößt, sagen dürfen: ich will auf Autorität annehmen, daß auch diesen Erscheinungen Nothwendigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, kurz Vernunft zu Grunde liege, obwohl ich diese Nothwendigkeit nicht zu erkennen vermag? —

vorausgesetzt freilich, daß es eine Autorität für die menschliche Vernunft giebt.

Doch, wie gesagt, Hr. H. hätte sich diese ganze Erörterung ersparen können. Indem er jenen seinen Begriff der Autorität aufstellt, leugnet er, daß es einen vernünftigen Begriff derselben, oder eine Autorität für die Vernunft gebe. Damit hat er gewonnen Spiel. Indem er denjenigen Begriff der Autorität, in welchem das Wort allein einen Sinn hat und auch vom gemeinen Sprachgebrauch gemeiniglich gebraucht wird, von vorn herein aus seiner Erörterung ausschließt, so versteht es sich dann freilich von selbst, daß die Autorität, welche fällt, alle Autorität ist, und die, welche bleibt, keine Autorität ist. Das Unglück ist nur, daß gerade derjenige Begriff der Autorität, von dem er nicht reden will, weil er nur eine relative provisorische Berechtigung für gewisse besondere Verhältnisse (wie zwischen Kindern und Eltern rc.) habe, aus den eignen Prämissen seiner eignen Abhandlung als der allgemeine Begriff der Autorität, auch für die menschliche Vernunft, mit unabweislicher Evidenz sich ableiten läßt. Ist nämlich, wie Herr H. selbst sagt, „für denjenigen, welcher nachweislich und anerkannt niedriger steht als ein Andrer, dieser Andre so lange mit Recht Autorität, als der Erstere diesen höheren Standpunkt nicht selber erreicht hat", so giebt es nach seinen eignen Prämissen auch für „den Menschen im Allgemeinen", weil für die menschliche Vernunft selbst, eine anzuerkennende Autorität. Denn die Freiheit hat nach Hrn. H. selbst die Nothwendigkeit unzertrennbar sich gegenüber. Folglich ist die Freiheit keine absolute, unbeschränkte: hat sie ein Andres sich gegenüber, so ist sie nothwendig durch dieß Andre beschränkt. Die Freiheit ist aber nach Hrn. H. Eins mit der Vernunft. Also ist auch die menschliche Vernunft nur eine beschränkte. Nun kann sie aber unmöglich durch die Unvernunft beschränkt seyn: denn sonst wäre die Unvernunft, soweit sie die Vernunft beschränkt, die Bedingung, die Herrin und Meisterin der Vernunft, — was doch wohl Hr. H. nicht

wird behaupten wollen. Sie kann mithin nur durch eine andre, also durch eine unbedingte, unbeschränkte, absolute Vernunft, in welcher Freiheit und Nothwendigkeit Eins sind, beschränkt seyn: nur innerhalb einer solchen kann die menschliche Freiheit vernünftiger Weise ihre Schranke an der Nothwendigkeit haben. Die absolute unbeschränkte Vernunft steht nun doch wohl „höher" als die beschränkte. Hätte also jene in irgend einer Weise sich geäußert oder offenbart, so würde diese Offenbarung für die menschliche Vernunft „mit Recht" eine Autorität seyn: denn es wäre ja ganz dasselbe Verhältniß wie zwischen Eltern und Kind, Lehrer und Schüler ꝛc., das Verhältniß einer „anerkannt höherstehenden" zu einer „anerkannt niedrigerstehenden" Vernunft. Wir wollen nun Hrn. H. keineswegs zumuthen, daß er eine religiöse Offenbarung, wie sie das Christenthum behauptet, als eine solche belehrende oder erziehende Aeußerung der absoluten Vernunft anerkenne, obwohl die Möglichkeit einer solchen von seinen Prämissen aus schlechterdings nicht geleugnet werden kann. Vielleicht aber wird er doch nicht ganz in Abrede seyn, daß auch in der Natur eine höhere, über die beschränkte menschliche Vernunft hinausragende Vernunft sich kund gebe. Die Naturforscher wenigstens erkennen dieß an. Denn obwohl sie noch keineswegs alle Erscheinungen der Natur auf immanente Gesetze zurückführen können, so sind sie doch der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß in der ganzen Natur Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit, kurz Vernunft walte, — d. h. sie haben, ganz wie die Kinder oder Schüler, den Vernunftinstinkt, das unmittelbare Gefühl, das unabweisliche Bewußtseyn, daß auch da ihre Lehrmeisterin, die Natur, vernünftig sey, wo sie diese Vernunft nicht zu erkennen vermögen. Sie betrachten mithin die Natur selbst als eine höhere Vernunft oder als die Offenbarung einer solchen, vor der sie sich beugen, — d. h. als eine Autorität!

Doch genug. Wir sind keineswegs Freunde eines blinden Autoritätsglaubens, wir meinen im Gegentheil, daß auf einer gewissen Entwickelungsstufe sich jede Religion vor der

Vernunft rechtfertigen müsse, wenn sie fortbestehen will. Wir wollten nur zeigen: daß die wichtige Frage: was ist Autorität, durch Hrn. Haym's pretentiösen, viel versprechenden, aber desto weniger haltenden Aufsatz noch keineswegs gelöst ist.

Die zweite Abhandlung desselben Verf. will eine Kritik des Feuerbach'schen Philosophirens seyn, aber keine bloß negative, sondern eine s. g. positive, welche nicht bloß nach einem gewissen Maaßstabe urtheilt, lobt oder tadelt, sondern aus dem Urtheile zugleich ein bestimmtes, wenn auch ganz andres Resultat entwickelt, kurz, welche nur zum Ausgangspunkt für die Darlegung der eignen Ansicht dient. Feuerbach ist nach Hrn. H. ein großer Philosoph, der zwar mit Schelling das gemein hat, daß er seine Studien gleichsam vor den Augen des Publicums machte, der aber „ungleich selbständiger, männlicher, größer" ist als Schelling; wer seine Philosophenwürde leugnet (wie wir selbst denn so kühn gewesen sind), wird geistlos und eingebildet gescholten; wer als Philosoph nicht durch „die drängende und unbequeme Pforte der Feuerbach'schen Kritik der Religion und Speculation hindurchzugehen" Lust hat, ist Hrn. H. ein „Feiger". Danach sollte man meinen, daß Feuerbach nach des Verf. Urtheil ganz neue, ewige Wahrheiten entdeckt haben müßte. Aber nein! ganz im Gegentheil! Hrn. Haym's Kritik zeigt, daß Feuerbach in allen seinen Grundideen durchaus dem Irrthum, der Einseitigkeit, der Oberflächlichkeit verfallen ist. Feuerbach's ganzes Philosophiren dreht sich bekanntlich um das Wesen und den Begriff der Religion. Zuerst sollte die Theologie nichts als Anthropologie, die Gottheit nur der sich in seinem unendlichen Wesen bespiegelnde Mensch, die Religion nur die Illusion seyn, durch die jenes Spiegelbild seiner selbst ihm als ein reelles, andres, von ihm verschiedenes Wesen sich darstelle. Neuerdings (Feuerbach's sämmtl. Werke Bd. I.) soll das Wesen Gottes vielmehr das verkannte Wesen der Natur seyn, und die Religion ist wiederum die „Illusion", der „Spuk", mit dem uns die Natur im Kopfe spukt, durch des-

sen Hocus-Pocus sie verkannt, und an ihre Stelle das Trugbild eines göttlichen Wesens untergeschoben wird. Hr. H. zeigt nun, daß alle diese Behauptungen Feuerbach's, die Angelpunkte seines Philosophirens, falsch, einseitig, oberflächlich seyen, daß er mit den noch immer abstrakten Begriffen Natur und Mensch, noch keineswegs zu den letzten Principien, aus denen die Genesis und das Daseyn der Religion zu erklären sey, vorgedrungen, daß die Religion keine Illusion, kein Spuk sey u. s. w. — Und doch ist Feuerbach ein großer Philosoph, ein „genialer Mann"? Und doch geht der Weg der Philosophie von Hegel aus nothwendig „durch die drängende und jedem Feigen unbequeme Pforte" dieser Feuerbach'schen Irrthümer hindurch?

Ja freilich geht er da hindurch, weil er ja sonst nicht zu den Resultaten der Haym'schen Philosopie, der letzten wahren Lösung des Räthsels der Welt, führen könnte. Denn diese Haym'sche Philosophie hat die Kritik der Feuerbach'schen „zu ihrer Fährte" gehabt, hat sich aus dem Studium und der kritischen Verarbeitung der letzteren entwickelt; also muß auch die Philosophie selbst denselben Weg gehen. Und worin besteht diese Haym'sche Philosophie? Sie beruht auf der Aufstellung, Wiederholung und Amplificirung der Behauptung, die schon in dem ersten Aufsatze andeutungsweise auftrat, daß „das Sagen das Maaß des Denkbaren sey", und „das abstrakte Wesen des Gedankens nicht der Vater des concreten Wesens des Worts", sondern umgekehrt „der Gedanke das Produkt des Worts" sey, daß also „der Inhalt unsers Herzens erst durch die Pforte der Sprache hindurch müsse, um zum Gedanken zu werden", und „das Erkennen die Sprache zur Grundlage habe". Dieser Gedanke wird in seine Consequenzen ausgebreitet, und zunächst den Feuerbach'schen Aussprüchen gegenüber die Behauptung aufgestellt: „die objektive Existenz Gottes sey durchaus nicht eine gedankenlose, weil die Natur selbst nicht das transscendente, undenkbare und gedankenlose Wesen sey, wozu es Feuerbach mache, son-

dern das im Organismus des Menschen durch die Sprache sich selbst zum Gedanken heraus- und emporarbeitende Wesen. Durch die Sprache in der That werde die Natur zur Vernunft, der Naturgott zum Vernunftgott. Der Schluß von der Existenz der Natur auf die Existenz eines Schöpfers, Erhalters, Regierers der Welt, auf einen Gott außer der Natur, sey nur die als momentane Nothwendigkeit punktuell präsent gewordene Sprache, die an ihrem geistigen Ende ihr eignes Wesen in dem Lichte dieses geistigen Endes plötzlich erschauende Sprache. Sie sey das ursprüngliche Band, der Einheitspunkt von Natur und Geist. Es sey daher zwar ein genialer Blick Feuerbachs, durch den er die Elemente des Göttlichen geschieden, und erkannt habe, daß die Götter eigentlich die Naturwesen, die sinnlichen Dinge seyen, uneigentlich die Vorstellungen und Wünsche der Menschen, oder umgekehrt eigentlich dieses, uneigentlich jenes. Aber es sey dann auch darzuthun, wie sich dies Beides, das Natürliche und das Menschliche, zu der Gestalt eines Gottes verbinden oder verklären könne, oder daß diese Verbindung eine nicht bloß phantasirte, sondern nur der Reflex einer wirklichen sey. Dieß habe Feuerbach nicht dargethan. Diese wirkliche Verbindung aber, in welcher die Naturwesen in Eins zugleich und eigentlich die Vorstellungen seyen und umgekehrt, sey wiederum die Sprache: jede Aussage des frommen Bewußtseyns über die Beschaffenheit Gottes, des spekulativen Bewußtseyns über die des Absoluten, beides seyen die in einen letzten Brennpunkt gesammelten Reflexe der Sprache. Auch der Proceß zwischen Substanz und Subjekt, der Geist, welchen Hegel als das Princip seines Philosophirens ausdrücklich ausspreche, sey wiederum nur das metaphysische Bild der Sprache, und die Hegel'sche Dialektik die über ihr eigentliches Wesen und ihre Wirklichkeit bewußtlose Sprache. Mehr oder weniger sey indeß alle Philosophie nur der Ausdruck oder die Ausführung dieser der Sprache immanenten Dialektik. „Die Sprache in ihrer Potentiirung ist das gesammte theoretische Wesen, wel-

oder: Der Schluß von der Existenz der Natur auf die Existenz eines Schöpfers der Welt, auf einen Gott außer der Natur sey das als momentane Nothwendigkeit präsent gewordene (d. h. das seiner immanenten Nothwendigkeit sich bewußt werdende) Denken? oder: Die Religion sey das energische Zusammen des theoretischen und praktischen (ethischen) Geistes?

Dürften wir uns dieser Hypothese überlassen, so verständen wir freilich Alles, was Hr. Haym von der Sprache sagt. Alle Neuheit, Originalität und Genialität wäre zwar verschwunden, wir wären just so klug als wie zuvor; aber wir hätten doch Etwas, das unleugbar eine Wahrheit in sich trägt. Nur darüber wären wir noch immer nicht hinaus, nur die Frage bliebe noch immer stehen: was Hr. Haym wohl unter jenem angeblich unaussprechlichen Ethischen meint, dessen Unaussprechlichkeit er fortwährend widerlegt, indem er davon spricht, und mit großer Sicherheit und Bestimmtheit davon spricht? Ist das Ethische unsagbar, so ist es nach Hrn. Haym ja auch undenkbar. Der Gedanke, — oder sollen wir sagen, die Rede, — die Religion sey das energische Zusammen des Sprachlichen und Ethischen, wäre also zusammengesetzt aus einem denkbaren und einem undenkbaren Elemente. Aber letzteres müßte in diesem Gedanken doch mitgedacht seyn! Wie ist denn nun das Undenkbare doch denkbar? —

Doch wir wollen den Leser nicht ermüden durch die Darlegung der Widersprüche und Ungereimtheiten, in welche dieses muthige, geistvolle und uneingebildete Philosophiren des Verf. sich verläuft. Es leuchtet von selbst ein, daß das ganze Unternehmen des Verf., eine Philosophie zu gründen, „welche die wirkliche Welt in die Welt der Sprache und des Begriffs zu übersetzen so wenig gemeint ist, daß sie vielmehr das Entgegengesetzte, nicht die Verfertigung des Netzes, in welchem die Welt gefangen werden soll, sondern im Gegentheil die Auftrennung dieses Netzes — — sich zur Aufgabe mache", — also entweder eine Philosophie ohne alle Sprache und Begriffe, oder eine Philosophie, die nur in der Zerstörung der bisherigen,

gen, auf Sprache und Begriffe gegründeten Philosophie durch Sprache und Begriffe besteht, und somit entweder nichts oder doch wieder Sprache und Begriffe (wenn auch Haym'sche) an deren Stelle setzt! — eine Ungereimtheit ist, zu klar und augenfällig, als daß sie durch die Drehungen und Wendungen, durch die ihr Hr. H. (S. 90 f.) zu entgehen sucht, verdunkelt oder beseitigt werden könnte.

H. U.

VI.

K. Ph. Fischer: Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objektiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie. Erlangen 1845. 592 S.

Der Verf. hat das Verdienst, in seiner bereits vor zwölf Jahren erschienenen Metaphysik die erste gründliche, wissenschaftliche Kritik der Hegel'schen Logik und Metaphysik geliefert zu haben. Diesem Verdienste setzt er in vorliegendem Werke die Krone auf, in dem er, seine frühere Arbeit ergänzend, mit derselben Gründlichkeit, Einsicht und Unpartellichkeit das ganze Hegel'sche System in allen seinen Theilen charakterisirt und kritisirt. Zugleich gewinnt das Werk noch dadurch an Bedeutung, daß der Verf. nicht bloß die Unhaltbarkeit des Hegel'schen Systems darthut, nicht bloß Ausstellungen und Widerlegungen giebt, sondern aus der Kritik zugleich positive Resultate zu ziehen und diejenigen Punkte festzustellen sucht, von denen aus eine Umgestaltung und weitere Fortbildung der Philosophie sich gewinnen lasse. Auch nach dieser positiven Seite hin bewährt sich des Verf. wissenschaftliche Gründlichkeit der Forschung und speculative Tiefe der Erkenntniß, so daß das Werk jedenfalls zu den bedeutenderen Erscheinungen der philosophischen Literatur der Gegenwart gehört. Indessen ist es

mehr für die philosophisch bereits Gebildeten geschrieben; in weiteren Kreisen unter den Adepten und Dilettanten der Philosophie wird es keine große Wirkung machen, weil es der Verf. verschmäht oder nicht verstanden hat, seinen Gedanken jene scharfen, klaren, ausdrucksvollen Umrisse und seiner Darstellung jenen elastischen Schwung, jene Leichtigkeit und Präcision zu geben, welche man heutzutage auch von philosophischen Schriften zu fordern pflegt und welche jedenfalls das Gute hat, daß sie nicht nur das Verständniß erleichtert, sondern auch das oft sehr laue Interesse an der Sache aufstachelt und durch das Interesse an der Form ergänzt. Selbst den geübten Leser wird des Verf. Darstellung durch die langen und oft verwickelten Perioden, in denen sie durchgängig sich bewegt, leicht ermüden. Wir heben diesen anscheinend gleichgültigen Punkt hervor, weil er weder an sich noch insbesondere in unserer Zeit, in der die Theilnahme für die ernste, strenge Wissenschaft sehr zu sinken beginnt und der s. g. Zeitgeist auf ganz andern Bahnen sich tummelt, nicht so gleichgültig ist, und weil wir des Verf. philosophischen Schriften die möglichst weite Verbreitung wünschten.

Mit dem kritischen Theile der Schrift sind wir so vollkommen einverstanden, daß wir nur einige Hauptpunkte, die zugleich mit des Verf. eignen philosophischen Grundansichten in genauer Verbindung stehen, zur Sprache bringen wollen. Der Verf. schlägt den richtigen Weg ein, daß er mit einer Darlegung und Beurtheilung von Hegel's Geschichte der Philosophie beginnt. Letztere bildet in der That theils die beste Einleitung zum Verständniß des allgemeinen Standpunkts, auf welchem sich Hegel von vornherein stellt, theils läßt sich an Hegel's Auffassung und Kritik der ihm vorangegangenen philosophischen Systeme am leichtesten die Einseitigkeit seines eigenen Standpunktes erkennen und nachweisen. Gleichwohl vermissen wir eine nähere Erörterung und Kritik über diesen Standpunkt. Der Verf. bemerkt zwar, daß die Grundlage des Hegel'schen Systems die vorausgesetzte Identität des

Seyns und des (menschlichen, subjektiven) Denkens sey. Allein er unterwirft diese Voraussetzung keiner Kritik: er scheint sie nur darum zu mißbilligen, weil sie eine bloße Vorausse- tzung sey und weil sie das subjektive menschliche Denken ohne weiteres mit dem Seyn identificire; von dem objektiven Denken scheint er selbst die Einheit mit dem Seyn als Basis oder Princip aller Philosophie anzuerkennen. Allein wir erfahren nicht, worin der Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven Denken bestehe und wie der Mensch von seinem (unmittelbar subjektiven) Denken zur Objektivität des Gedankens gelangen soll. Hegel wollte ihn offenbar auf dem Wege der Phänomenologie dahin führen: letztere sollte insofern die Einleitung zur Philosophie seyn, als sie das Bewußtseyn von Stufe zu Stufe auf die Höhe der Einsicht heben sollte, daß die Wahrheit seiner selbst (des subjektiven Geistes) das absolute Wissen und Selbstbewußtseyn, und dessen Grundlage wiederum die Identität des Seyns und des Denkens und damit die absolute Objektivität des letzteren sey. Wir erfahren wiederum nicht, ob der Verf. diesen phänomenologischen Weg billigt. Wir vermissen überhaupt eine Kritik der beiden verschiedenen Anfangspunkte, von denen Hegel bei seinem Philosophiren ausgegangen. Denn wenn Hegel auch jene Identität des Denkens und des Seyns oder das Absolute als diese an sich seyende Identität von vorn herein seinem Systeme unterbreitet und stillschweigend als Princip der Philosophie voraussetzt, so beginnt er doch nicht mit dieser Voraussetzung. In der Phänomenologie geht er vielmehr dogmatistisch von der äußerlich aufgenommenen (und also bloß vorausgesetzten) Bestimmtheit aus, die er dem unmittelbaren, sinnlichen, gemeinen Bewußtseyn giebt, von dem er zugleich versichert, daß es die erste unterste Entwickelungs- und Bildungsstufe des Geistes sey. In der Encyklopädie dagegen beginnt er mit einer Kritik früherer philosophischer Standpunkte, die aber nicht nur, wie der Verf. zeigt, diese Standpunkte und ihre Reihenfolge sehr willkührlich wählt, sondern auch bei ihrer rein negativen Tendenz ohne

alles Resultat bleibt, und die Hegel schließlich ganz wieder fallen läßt, um mit dem Postulate, von allen Voraussetzungen zu abstrahiren, rein zu denken und dieses reine Denken selbst zu betrachten, seine Philosophie zu eröffnen, d. h. um schließlich den Begriff des reinen abstrakten Denkens (als des reinen Seyns und der ersten abstraktesten Definition des Absoluten) an die Spitze seines Systems zu stellen. Welcher von diesen beiden Ausgangspunkten ist der rechte? oder läßt sich keiner von beiden rechtfertigen? Die Beantwortung dieser Frage würde den Verf. einerseits zu der Einsicht geführt haben, daß das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'schen Philosophie nicht eigentlich jene vorausgesetzte Identität des Seyns und des Denkens ist, sondern die unerhörte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die unerhörte Verwechselung der Begriffe, die darin liegt, daß Hegel ohne Weiteres das abstrakte (abstrahirende) menschliche Denken mit dem absoluten Denken identificirt, vereinerleit, — eine Identificirung, die (wie ich in meinem „Grundprincipe der Philosophie" Leipz. 1845, zur Evidenz nachgewiesen zu haben glaube) nicht nur höchst willkührlich und grundlos ist, sondern eine reine contradictio in adjecto involvirt. Andererseits würden den Verf. jene beiden Fragen genöthigt haben, auf den für die Philosophie so wichtigen Begriff des Princips näher einzugehen. Für eine Kritik, die zugleich eine „Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objektiven Vernunftwissenschaft" seyn will, war dieß unerläßlich. Nach einzelnen Andeutungen glauben und hoffen wir zwar, daß wir uns der Einstimmung des Verf. — auf die wir einen großen Werth legen — erfreuen dürfen, wenn wir in der eben angef. Schrift das Princip der Philosophie, wie es sich uns auf dem doppelten Wege der historischen Kritik und der speculativen Reflexion ergeben hat, zunächst formell und idealistisch in die Selbstgewißheit des Denkens kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit setzen, und demnächst von ihm aus den einseitigen Idealismus (dem auch Hegel verfallen) aus sich selbst widerlegend, eine real idealistische Erkennt-

niß-Theorie als erste, grundlegende Disciplin der Philosophie zu entwickeln suchen. Aber wir sind dieser Annahme nicht sicher, da sich der Verf. nirgend ausdrücklich für sie erklärt hat.

Für das Hegel'sche System und damit für eine durch die Kritik desselben vermittelte Fortbildung der Philosophie ist Begriff und Stellung der Logik die entscheidende Lebensfrage. Wir hätten daher gewünscht, daß der Verf. sich auf eine ausführlichere Kritik des Hegel'schen Begriffs der Kategorieen oder doch auf eine nähere Entwickelung seiner eignen Fassung dieses Begriffs eingelassen hätte. Er verwirft zwar entschieden die Hegel'sche Ansicht, als seyen die Kategorieen die wahren ewigen Wesenheiten von Allem was ist, als sey die logische Idee Gott selbst in seinem reinen Seyn vor der Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes, indem er die bloß formelle Natur derselben behauptet. Aber wenn sie nicht sind, wozu sie Hegel hypostasirt, was sind sie denn? Darüber erfahren wir nichts bestimmtes; der Unterschied zwischen des Verf. und Hegel's Auffassung tritt wenigstens nicht klar hervor. Denn wenn der Verf. die Kategorieen der Wesenheit, die H. im zweiten Theile der s. g. objektiven Logik abhandelt, als die Grundbestimmungen und Inhaltsmomente der Ontologie betrachtet, so scheint er der Meinung zu seyn, daß sie in der That reale Bestimmungen des realen Seyns seyen. Dann aber können sie offenbar nicht als bloße Formbestimmungen angesehen werden: denn im realen Seyn ist die Form durch den Inhalt und umgekehrt bestimmt, es giebt keine Form, die nicht auch Inhaltsbestimmung wäre. Dann müßten sie vielmehr mit Hegel als die höheren, das reelle concrete Seyn bestimmenden Mächte angesehen werden, indem sie das reine Allgemeine wären, das in die Mannichfaltigkeit der einzelnen reellen Dinge sich besondert, specificirt und individualisirt: die logische Kategorie der Wesenheit als ontologische Bestimmung wäre das reale allgemeine Wesen, das Wesen der Wesen der mannichfaltigen concreten Dinge, letztere nur seine Specifica-

tionen oder Modificationen. Allein das Wesen der einzelnen concreten Dinge ist ja in Wahrheit gar nicht eines und dasselbe in dem Sinne, in welchem etwa die einzelnen Pflanzen nur Specificationen des Einen allgemeinen Wesens der Pflanze sind; die Dinge sind vielmehr gerade wesentlich unterschieden: das Wesen Gottes, das Wesen des Geistes ist nicht dasselbe mit dem Wesen der Pflanze oder des Steines, wie der Verf. (S. 237 f.) selbst anerkennt. Dann aber kann auch die logische Kategorie der Wesenheit nicht der ontologische Begriff des Wesens seyn. Denn das Ontologische ist das real-Seyende in der Form des Begriffs, der sich specificirenden und individualisirenden Allgemeinheit. Jede Abweichung vom ontologischen Begriffe des Wesens kann also entweder nur in die Sphäre des Unwesentlichen fallen, oder nur Specification des Einen allgemeinen Wesens, d. h. von letzterem nicht wesentlich unterschieden seyn. Nach dieser Ansicht könnte nur das Absolute, Gott selbst, das Eine allgemeine Wesen seyn, das sich in die Mannichfaltigkeit der weltlichen Wesen specificirt und individualisirt, — d. h. Hegel behielte im Wesentlichen Recht. Sind dagegen die realen Dinge in der That wesentlich verschieden, so ergiebt sich schon daraus vermittelst einer einfachen Reflexion, daß die Kategorie der Wesenheit, weit entfernt der objektive und reale (ontologische) Begriff des Einen allgemeinen Urwesens zu seyn, vielmehr nur die allgemeine Unterscheidungsnorm seyn kann, nach welcher die Dinge, sofern ihnen Wesenheit zukommt, durch das absolute Denken (Gott) selbst von sich wie von einander unterschieden worden und damit unterschiedene Wesen sind. Die Ontologie hatte nur so lange das Recht einer besonderen philos. Disciplin, als die Logik rein formell behandelt, nur die Lehre von der Formulirung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse im subjektiven abstrakten Denken war. Ward demgemäß in ihr nur von der Kategorie des Begriffs gehandelt, so mußten allerdings die übrigen Kategorieen, des Seyns, der Qualität, Quantität, Wesenheit rc. einer andern besondern Disciplin zugewiesen werden. Seitdem

aber durch Hegel's und Kant's Verdienst der Weg angebahnt ist, der Logik unter Vermeidung der Hegel'schen Verirrung (sie zur Metaphysik zu machen) ihre richtige Stellung als Lehre von den allgemeinen Unterscheidungsnormen oder Unterschiedsbestimmungen, nach denen Alles was ist unterschieden und damit auf einander bezogen, bestimmt, geordnet ist, zu vindiciren, kann die Ontologie keinen selbständigen Platz mehr behaupten, sondern muß mit der Metaphysik und Kosmologie insofern zusammenfallen, als sie nur die Aufgabe haben kann, von dem Begriffe des realen Seyns Gottes aus den allgemeinen Begriff des weltlichen Seyns zu entwickeln. Denn demgemäß sind dann die Kategorieen des Seyns, der Qualität, Quantität, Wesenheit rc. gar keine ontologischen Realitäten in dem Sinne, in welchem etwa das allgemeine Seyn der Welt oder das allgemeine Wesen (Begriff) der Pflanze oder die allgemeinen Gesetze der Natur Realität haben. Eben so wenig aber sind sie (wie Kant wollte) bloß subjektive, ideelle Formen des menschlichen Verstandes, nach denen er die Erscheinungen unterscheidet und (wie in ein Fachwerk) eineinordnet; sondern sie sind einerseits insofern real, als nach ihnen die reale Unterschiedenheit des realen Seyns bestimmt und sie mithin vermittelst dieser Unterschiedenheit in oder vielmehr an dem realen Seyn sich manifestiren, also dem menschlichen Denken eben so sehr subjektiv immanent als objektiv gegenüberstehen; eben darum aber sind sie andererseits nicht unmittelbar an sich selbst real, sondern nur vermittelst der immanenten Beziehung des realen Seyns auf sie. An sich selbst sind sie ideeller Natur, bloße Denkbestimmungen des absoluten Denkens, von diesem selbst als die allgemeinen Unterscheidungsnormen seiner schaffenden Denkthätigkeit gesetzt, um nach ihnen sich selbst von seinen Gedanken (Ideen) und seine Gedanken wie das in ihnen Gedachte von einander zu unterscheiden und damit auf einander in Beziehung (Verhältniß) zu setzen, zu ordnen, zu gliedern.

Mit Hegel's Auffassung des Logischen hängt sein Be-

griff der s. g. dialektischen Methode, seine Hypostasirung derselben zum realen absoluten Principe alles Lebens und Fortschritts, unmittelbar zusammen. Vortrefflich zeigt der Verf., daß Hegel's absoluter Negativität und damit seiner ganzen Dialektik eine doppelte Verirrung zu Grunde liegt, einerseits nämlich die Verwechselung des Begriffs des wesentlich bestimmten Unterschieds oder des positiven Gegensatzes mit dem reinen Widerspruche, andrerseits die Verwechselung der Beziehung zwischen dem positiven und negativen Gegensatze mit der Identität beider (S. 250 ff.). — Der positive Unterschied kann allerdings zum negativen Gegensatze fortgetrieben werden, d. h. das Verhältniß der Unterschiede zu einander, das immer zugleich ihre Einheit involvirt, kann gestört werden, und demzufolge der eine Unterschied eine solche Macht über den andern gewinnen, daß er dessen Existenz bedroht und damit die Einheit gefährdet. Denn die Dinge haben kraft ihrer Individualität und so weit diese reicht, eine Sphäre der Freiheit, eine vom Allgemeinen unabhängige Selbstthätigkeit, vermöge deren sie gegen die allgemeine Ordnung, welche in der Einheit der Unterschiede besteht, zu reagiren vermögen. Aber der positive Unterschied muß niemals in den negativen Gegensatz übergehen, und auch der negative Gegensatz ist noch kein Widerspruch, d. h. kein absoluter Unterschied, sondern steht nothwendig in Beziehung zu dem ihm Entgegengesetzten und fällt mit letzterem selbst weg. (Die Krankheit z. B. ist nicht der Widerspruch, die absolute Negation der Gesundheit, sondern immer nur an und mit der Gesundheit zusammen: denn die absolute Negation der letzteren wäre die Zerstörung des Organismus, der Tod, mit welchem sofort auch die Krankheit aufhört zu existiren. Und selbst der Tod ist nicht die absolute Negation des Lebens, — denn mit der völligen Aufhebung des Letztern wäre er selbst aufgehoben, — sondern nur relative Zerstörung einer bestimmten Form des Lebens, um sie in eine andre Form überzuleiten). Der absolute Unterschied, der absolute Gegensatz, der Widerspruch (der im-

mer eine contradictio in adjecto ist) ist und bleibt schlechthin undenkbar: es giebt keinen absoluten Unterschied, alle Unterschiede beziehen sich nothwendig auf einander wie auf die von ihnen unterschiedene Einheit und umgekehrt. — Darin stimmt der Verf., wie wir hoffen, mit uns überein. Nur hätten wir gewünscht, daß er sich eine bestimmtere Stellung zur Hegel'schen Dialektik gegeben und näher ausgeführt hätte, worin seine Methode von der Hegel'schen abweicht. Er verwirft zwar ausdrücklich die Hegel'sche Weise des Fortschritts, jenes Umschlagen des Begriffs in sein reines Gegentheil (Widerspruch) und die Aufhebung des letztern als angebliche Rückkehr des Begriffs zu sich selber. Zugleich aber spricht er doch von der „allgemeinen und nothwendigen Dialektik eines wesentlich wahren Denkens", erkennt also die Berechtigung der dialektischen Methode an sich an. Allein er sagt uns nicht ausdrücklich, worin denn der Unterschied der falschen von der wahren Dialektik bestehe. Wir glauben zwar annehmen zu dürfen, daß des Verf. Ansicht mit der unsrigen (die wir in unserer „Grundlegung des Syst. d. Phil. od. d. Lehre v. Wissen" S. 43 flg. vgl. S. 50 f. 131 f. 226 f. 319 darzuthun gesucht haben) im Wesentlichen übereinstimmt. Aber wir sind dieser Annahme nicht sicher; wir werden vielmehr wieder irre, wenn wir beim Verf. lesen, daß gemäß der Einheit des Denkens und des Seyns die Dialektik des Begriffs nicht nur der Organisation der Wirklichkeit entspreche, sondern „daß der Begriff die allgemeine und wesentliche Form sey, in welcher das relative Subjekt sich selbst, das absolute Subjekt und die Objektivität erfasse"; daß er „an sich die innere Allgemeinheit des Denkens sey, welche sich eben so sehr selbst bestimme (entwickele) oder individualisire, wie sie Princip der Specification (Besonderung) sey, und daß dieses Sich-Individualisiren und Specificiren die alle concrete objektive Ueber- und Zusammenordnung der Begriffe möglich machende allgemeine Dialektik sey", daß „demnach die Begriffsbildung ein Stufengang sey, in welchem der übergeordnete Begriff in seiner

concreten Allgemeinheit oder in seiner innern Bestimmtheit die Einheit und Wahrheit der ihm untergeordneten Begriffe sey, ein stufenweiser Fortschritt, welcher durch den Gedanken der an sich selbst vollendeten, das System der besondern Einheiten bestimmenden und begreifenden absoluten Einheit seinen Abschluß erreiche" (S. 296 ff.). Denn danach wäre ja das Absolute doch nur der absolute Begriff; der in der Form der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit das Universum als ein System von Begriffen zur Einheit zusammenfaßt und in sich begreift. Damit aber behielte Hegel im Wesentlichen Recht; und der Verf. unterschiede sich von ihm nur dadurch, daß nach ihm die Selbstspecification und Individualisation des absoluten Begriffs nicht, wie Hegel will, ein Umschlagen in den Widerspruch (negativen Gegensatz), sondern ein Uebergehen in den positiven Gegensatz seyn soll. Allein es ist einleuchtend, daß, wenn der negative Gegensatz (obwohl er nicht seyn muß, sondern nur seyn kann) doch einmal wirklich geworden ist; das Absolute als „die das System der besonderen Einheiten bestimmende und begreifende absolute Einheit" auch durch ihn hindurchgehen und ihn in sich vermitteln muß. — Wir dagegen können den Begriff an sich nur fassen als die Verhältniß-Kategorie (Unterscheidungsnorm) des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, nach welcher das absolute Denken einerseits sein eignes, allgemeines Wesen (sein sich selbst bestimmendes absolutes Selbst) von seinen besondern Bestimmtheiten (Thätigkeitsweisen) wie von seinen einzelnen Thaten (Ideen), und damit sich selbst von der Welt, die eben nur seine Idee ist, unterscheidet, andrerseits alle Dinge der Welt gegen einander differenzirt und damit in Beziehung zu einander setzt, ordnet und gliedert, so daß es nichts in der Welt giebt, das nicht begrifflich, d. h. nach Gattung, Art und Individualität (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit) von Anderem unterschieden und mit Anderem Eins wäre. Demnach können wir eine Dialektik des Begriffs nur insofern anerkennen, als es gemäß diesem allgemeinen Unterscheidungsgesetze des Seyns

gerechtfertigt ist, in der Entwickelung des Wissens vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen oder umgekehrt vom Einzelnen zum Besondern und Allgemeinen überzugehen, ja vom gegebenen Einzelnen aus a priori sein Allgemeines und umgekehrt zu fordern. Diese Dialektik des Begriffs beruht auf dem allgemeinen Grundgesetze des menschlichen Denkens, daß es überhaupt nur in (relativen) Unterschieden zu denken vermag. Aber der dialektische Fortschritt, dessen Möglichkeit damit gegeben ist, ist weder das Hegel'sche Umschlagen in das reine Gegentheil noch die Hegel'sche Entwickelung des realen Inhalts aus der bloßen logischen Form, — denn diese Form ist eben nur ideelle Unterscheidungsnorm, keine reale Bestimmtheit des Seyns selbst, — sondern er ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die reale objektive Bestimmtheit des Seyns (der Inhalt), um dessen begriffliche Gliederung es sich handelt, bereits anderweitig objektiv erkannt sey. Wir stimmen daher mit der Schlußerklärung des Verf. — wonach er nicht nur für die Philosophie der Natur und des Geistes eine eigenthümliche, der lebendigen reellen Entwickelung der ersteren und der freien ideellen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des letztern entsprechende Methode des Wissens, sondern sogar für jede besondere Sphäre dieser Reiche eine andere, ihre innere Gestaltung durch die Entwickelung ihres objektiven Begriffs wiedergebende Form der concreten objektiven Erkenntniß fordert (S. 591), — vollkommen überein. Wir wissen aber diese Erklärung mit jenen Aeußerungen (S. 296 f.) nicht in Einklang zu setzen. —

Zum Schluß nur noch eine allgemeine Bemerkung. Wir haben (in der angef. Schrift) nachzuweisen gesucht, daß der s. g. Idealismus in den verschiedenen Systemen, in denen er bisher aufgetreten, nach einander die Hauptkategorieen der Logik, das Seyn, das Werden, das Wesen, den Grund, die Substanz, die Ursache, zuletzt den (Hegel'schen, alle zusammenfassenden) Begriff, mit dem realen Wesen des Absoluten identificirte oder in einer dieser Kategorieen das Absolute selbst

realiter erkannt zu haben meinte, indem er sie aus einer ideellen Form zu einer realen Wesenheit hypostasirte. Dadurch ward das große Resultat gewonnen, daß alle Kategorieen in ihrer Bestimmtheit und Unterschiedenheit gegen einander erörtert, ihrem vollen Begriffe nach entwickelt und zuletzt (durch Hegel) in ihrer Totalität als ein zusammenhängendes System sich gegenseitig fordernder Bestimmungen dargethan wurden. Diesen höchst bedeutsamen, einen großen Fortschritt enthaltenden Gewinn darf sich die Philosophie auf keine Weise rauben lassen, oder durch eine falsche Opposition, welche die Wahrheit mit dem Irrthume verwirft (wie sie von gewissen Seiten gegen das Hegel'sche System geführt wird), sich selbst verkümmern. Zugleich aber muß sie über jene irrige, bei Spinoza und Hegel am schroffsten hervortretende Identificirung des logischen und real-philosophischen Begriffs zu der Einsicht sich erheben, daß weder eine einzelne Kategorie noch ihre Totalität das reale Wesen des Absoluten ausdrücke, daß vielmehr alle nur die ideellen Unterscheidungsnormen und allgemeinen Unterschiedsbestimmungen sind, nach denen das absolute Denken das reale Seyn in ihm selbst unterschieden, und damit geordnet und gegliedert hat, und daß es mithin jetzt darauf ankommt, im gleichmäßigen Fortschritt mit der objektiven, real-philosophischen Erkenntniß des Einzelnen das Universum als eine vom absoluten Denken gemäß den Kategorieen (insbesondere der Kategorie des Begriffs als Endursache) geordnetes und damit systematisches Ganzes zu begreifen. Um aber auf dieser Einsicht ein philosophisches System aufzubauen, bedarf es durchaus andrer Grundlagen, als auf denen das Hegel'sche System steht.

H. U.

Kurze Anzeigen.

Ferd. Röse. Die Ideen von den göttlichen Dingen und unsere Zeit. Ankündigungsschrift des Systems der Individualitäts-Philosophie. Berl. 1846.

Wiederum ein neues System der Philosophie! Lauter Systeme und wieder Systeme! In der That, das einleuchtendste Zeichen, daß kein einzelnes System zur Herrschaft zu gelangen und ausschließlich den Faden der Philosophie fortzuspinnen im Stande ist. Der Verf. nennt das Seinige, das indeß die vorliegende Schrift nur ankündigen will, „Individualitäts-Philosophie," weil es beruhen soll und wird „auf der durch keine philosophische Consequenzmacherei getrübten Durchführung des Gedankens: Alles, was existirt, ist, insofern es existirt, individuelles d. h. persönlich-ewiges Leben, und was nicht so oder dem Wesen oder dem Selbstzwecke nach, oder nothwendig wahr begriffen werden kann, muß der Philosophie fremd bleiben." Er rühmt von seiner Lehre, daß in ihr „auf dem Grunde einer durchaus neuen, praktisch fruchtbaren Auffassung der Begriffe Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die neun Stadien des menschlichen Lebenskampfes (Kirche, Theologie, Moral; Staat, Gesetz, Recht; Kunst, Philosophie und Sitte) über ihre Gränzen wie über ihre Einigungspunkte auf's Bestimmteste aufgeklärt seyen, daß sie der einzig mögliche, der erste, nothwendig deutliche Angriff auf das Herz des abstrakten Rationalismus, Radicalismus und Eklekticismus sey ꝛc." Wir können nur wünschen, daß dieser Ruhm eine Wahrheit werden möge. Wir gestehen aber, daß wir nach der vorliegenden Ankündigung daran zweifeln. Der Verf. zeigt eine edle Begeisterung für die Sache der Philosophie, er hat sich ernstlich mit ihr beschäftigt, er kennt auch wohl die neue-

ren Systeme und hat richtig herausgefühlt, daß es ein Bedürfniß für die weitere Fortbildung der Philosophie ist, den Panlogismus und einseitigen Idealismus der neueren und insbesondre der Hegelschen Speculation, die Alles in die leere Allgemeinheit und starre Nothwendigkeit der logischen Kategorieen verflüchtigt, zu durchbrechen, und dem Momente der Individualität, d. h. der realen, concreten Lebendigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit des subjectiven Geistes, ihr Recht zu vindiciren. Allein es fehlt ihm an Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, seine Darstellung ist hier (wie in seiner früheren Schrift: über die Erkenntnißweise des Absoluten) schwerfällig, dunkel, ungenau, kurz er scheint denn doch die Logik, diese Erzieherin, diese Voraussetzung, diese Grundwissenschaft aller Philosophie, zu sehr vernachlässigt zu haben. So sollte man in der Ankündigung eines Systems, das die Individualität für sein Princip erklärt, doch vor Allem eine gründliche Erörterung dieses Begriffs erwarten. Gleichwohl findet sich in der ganzen Schrift auch nicht einmal eine Erklärung, was der Verf. darunter versteht. Eben so redet er fortwährend von den Ideen, Gottes, der Freiheit, des ewigen Lebens ꝛc., ohne uns mit einem Worte zu sagen, was ihm Ideen sind, wie sie von den Begriffen ꝛc. sich unterscheiden. Selbst der Begriff der Philosophie wie der Inhalt jener Ideen um die sich die Abhandlung vornehmlich dreht, ist unklar gefaßt, und läßt der Meinung Raum, als beruhe das angeblich „Neue und praktisch Fruchtbare" in der Auffassung derselben eben nur auf dieser Unklarheit oder auf der Anwendung ungewöhnlicher Ausdrücke für längst bekannte Begriffe und Ansichten. Die wahre Philosophie ist dem Verf. „einzig und allein die nothwendig wahre innerlichste Erkenntniß vom göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts." Allein was ist ihm „nothwendig wahr?" Der Verf. behauptet, ein formelles Kriterium der Wahrheit gebe es nicht; wohl aber ein reelles. Der einzig mögliche Beweis nämlich, daß eine Erkenntniß „nothwendig wahr" sey, d. h. daß sie das Wesen eines Dinges vollständig

erfaßt habe und auch dessen gewiß sey, könne allein durch die Thatsache gegeben werden, daß diese Erkenntniß auch wieder die schöpferische Erzeugung eines solchen Dinges möglich mache. Das Kriterium für die nothwendige Wahrheit eines philosophischen Systems und insbesondere seines eignen könne mithin nur seyn, daß es, wenn es in Gedanken, Sinn und Thun der Menschen ganz und gar übergegangen sey, das gottgegebene gemeinsame Menschenleben, dessen Wesen es darstelle, auch schöpferisch auf neue Entwickelungsstufen zu führen vermöge. — Also der alte Gedanke: die Praxis die Bewahrheitung der Theorie. Aber dieser Gedanke ist längst als unausführbar erkannt. Denn man kann wohl mit gleichgültigen Einzeldingen, wie der Chemiker mit seinen Stoffen, so lange experimentiren, bis sich die Wahrheit oder resp. Falschheit einer Ansicht von ihnen erwiesen hat; nicht aber mit philosophischen Systemen, die, wenn sie in Gedanken, Sinn und Thun der Menschen ganz und gar übergehen, eben damit auch das ganze Leben umgestalten, und mithin, wenn sie irrig wären, dasselbe in Einen großen Irrthum verwandeln, in unabsehbares Elend stürzen würden. Nur das absolute, schlechthin irrthumlose System könnte auf ein solches „Uebergehen" Anspruch machen. Giebt es aber in dieser Welt der Relativität, der Endlichkeit und Zeitlichkeit ein absolutes System? und woran wäre es erkennbar? Der Verf. spricht von „nothwendig wahrer Erkenntniß." Hätte er sich die Mühe genommen, den Begriff der Nothwendigkeit näher zu erörtern, so würde er gefunden haben, daß alle Nothwendigkeit eine Denknothwendigkeit ist, daß auf ihr alle Gewißheit beruht, und an ihr ein Kriterium der Wahrheit gegeben ist, das sich die Philosophie schlechterdings nicht nehmen lassen kann, weil sonst alles Wissen, alle Erkenntniß, alle Wahrheit auf ein bloßes subjektives Meinen reducirt wird.

Wie dem Verf. sonach Philosophiren und Behaupten es sey so, in Eins zusammenfällt, so fällt ihm consequenter Weise die Methode seiner Philosophie mit der Behauptung: Es

sey es gewesen, in Eins zusammen. „Die Methode dieser meiner Philosophie meiner Zeit, erklärt er, ist eine rein historische Darstellung der Entwickelung des individuellen Lebens wie des Lebens der Menschheit.“ Allein auch hier müssen wir wieder eine Unklarheit der Begriffe voraussetzen. Denn wie die Methode, d. h. die Weise, der Rhythmus, das Gesetz des Gedankenfortschritts, in einer „rein historischen Darstellung“ bestehen soll, die ja doch selbst wiederum einer Methode, einer Weise des Fortschritts, bedarf, ist schlechterdings nicht einzusehen. Oder soll damit der (wiederum keineswegs neue) Gedanke ausgesprochen seyn, daß der Gang der philosophischen Entwicklung (des Systems) derselbe seyn solle mit dem Gange der Geschichte, so fragt es sich nothwendig, worin denn dieser Gang, der Rhythmus der historischen Bewegung, d. h. die Methode, bestehe? Es fragt sich wenigstens, giebt es ein Gesetz des historischen Fortschritts oder nicht? Es fragt sich insbesondere für den Verf., nach welchem Kriterium er, der jedes formelle Kriterium der Wahrheit leugnet und das reelle in die durch die Praxis zu machende Probe auf das Exempel setzt, die historische Wahrheit erkannt habe? Darauf soll vielleicht der Satz antworten: „den Geist nothwendiger Wahrheit erhalte diese äußlich rein historisch-empirische Darstellung dadurch, daß es dem Verf. möglich war, diese Entwickelung von ihrem ersten Anfange bis so weit, wie sie jetzt gediehen ist, ihrem Wesen nach zu veranschaulichen.“ Allein wenn er auch zehnmal versichert, dieß oder dieß sey das Wesen der historischen Entwickelung, so werden zehn Andre dieß leugnen und das s. g. Wesen in etwas ganz Andres setzen. Eben so dürfte es ihm mit seinen Ideen vom Wesen Gottes, der Freiheit rc. ergehen. Wenn er versichert: „Kein Mensch habe je begriffen oder als Idee intellektual angeschaut das Wesen Gottes, wie Er sich selbst anschauen würde, oder auch nur, wie Er als Schöpfer und Erhalter des All oder auch nur der Natur existire, der Mensch könne vielmehr Gott nur erfassen als das Wesen, welches von Anbeginn bis zum letzten Tage fortwährend Menschenleben schaf-

schaffe", und weiter: die Menschheit sey daher die Verwirklichung des höchst möglichen Begriffs, den sich je Menschen vom Wesen der Gottheit als Schöpfer der Menschen bilden können rc. — so werden Andre das gerade Gegentheil versichern und etwa mit Schelling oder unsern absoluten Philosophen behaupten, der Begriff des Absoluten sey, ganz abgesehen vom Wesen des Menschen, der absolut nothwendige, durch sich selbst klare Urbegriff rc. Ja sie werden ihm entgegnen, daß sein Gott gar nicht Gott, sondern eben nur die Menschheit sey, und er, nur unbewußt und in einer andern Form, den modernen Anthropotheismus proklamire. Denn woher wissen wir denn, daß Gott seinem Wesen nach noch etwas Andres sey als die Menschheit und noch etwas Andres (Natur — All) schaffe und erhalte? Wissen wir dieß aber, wissen wir, daß Gott auch der Schöpfer der Natur ist, — wie denn der Verf. selbst dieß behauptet, — so müssen wir doch auch einen Begriff mit dem Worte Natur verbinden und folglich auch einen Begriff Gottes als Schöpfers der Natur haben, — d. h. der Verf. widerspricht sich selbst. Außerdem sagt er uns gar nicht, worin ihm denn das Wesen der Menschheit besteht; seine Idee Gottes bleibt ganz Inhaltsleer, so lange wir nicht wissen, was die Menschheit ist. —

Aehnliche Widersprüche und Unklarheiten ließen sich leicht auch in des Verf. Ideen der Freiheit, des ewigen Lebens rc. nachweisen. Der Verf. würde indeß vielleicht solche Nachweise für „Consequenzmachereien" erklären, die er ausdrücklich abweist. Wir wollen ihm daher nicht weiter vorgreifen. Er möge uns in seinem größeren Werke, das er ankündigt, erst belehren, ob er auch den ungelösten Widerspruch, der bisher wenigstens als (negatives) Kriterium der Unwahrheit oder Unmöglichkeit einer Behauptung galt, wegen seiner formellen Natur als Kriterium verwirft; er möge erst die Ausdrücke: Idee, Individualität, Wesen, Geist, Menschheit, Natur rc., die er hier ohne alle Erklärung gebraucht, begrifflich feststellen. Erst dann wird sich ein sicheres Urtheil fällen lassen.

Treplin: Gedanken über die Bestimmung des Menschen. Potsdam 1846.

Hr. Treplin, augenscheinlich ein herzensguter, wohlgesinnter Mann, nur kein Philosoph, sucht aus der Bibel, der Vossischen Zeitung und Anacharsis Reisen in Griechenland, gelegentlich auch durch Appellationen an die gesunde Vernunft zu zeigen, wie die Bestimmung des Menschen in der Hauptsache nothwendig dahin gehe, daß ihm Gelegenheit gegeben sey, „sich das Bewußtseyn guter Thaten verschaffen zu können;" wie die Zweifler an der Wahrheit der evangelischen Geschichte und der christlichen Religion offenbar der Sache nicht tief genug auf den Grund gegangen seyen; wie verderbenbringend es sey, wenn man früher heirathe, ehe man Frau und Kinder ernähren könne ꝛc. Anacharsis ist ihm ein Grieche, der im vierten Jahrhundert reiste, und dessen Reisebeschreibung durch Bartlemy (sic) in's Französische und von da durch Fischer ins Deutsche übersetzt worden! — Sapienti sat. Wir erwähnen diese Schrift nur, um, da sie uns doch einmal in die Hände gefallen, unsern Lesern die Notiz zu geben, daß sie nicht nöthig haben, sie anzusehen, geschweige denn zu lesen. —

Ueber Platons Phädon. Vorlesung gehalten von Dr. G. F. Rettig, Prof. der Philologie in Bern. Bern u. St. Gallen 1846.

Eine vortreffliche kleine Abhandlung, die den Zweck des berühmten Dialogs wie den innern Zusammenhang seiner Theile, namentlich das bisher noch unerkannte oder falsch aufgefaßte Verhältniß des Eingangs zur Einleitung und der Einleitung zu dem Hauptinhalte auf das glücklichste nachweist. Der Verf. zeigt, daß der weitläufige Bericht, wie es gekommen, daß Sokrates so lange im Gefängniß gesessen, in unmittelbarer Beziehung stehe mit der Erzählung, daß Sokrates im Gefängniß sich auf das Dichten gelegt und einen Hymnus auf Apollon verfaßt und Aesops Fabeln in Verse gebracht habe. Diese letztere Erzählung stehe aber in unmittelba-

rem Zusammenhange mit dem Hauptthema, der Unsterblichkeit der Seele und den Gründen dafür. Denn nur in Freude werde der Gesang, die Dichtung geboren. Die Beschäftigung des Sokrates mit der Poesie werde also erwähnt als ein redendes Zeugniß für die Unsterblichkeit der Seele, indem sie die Freude des Philosophen ausdrücke, bald erlöst zu werden von den Banden des Körpers und zu dem Gotte zu kommen, — eine Freude, die nachher Sokrates, indem er sich bedeutungsvoll mit dem im Sterben singenden Schwane vergleicht, sich ausdrücklich beimesse und vom wahren Philosophen fordere. Daran schließe dann das die Einleitung bildende Gespräch zwischen Kebes und Sokrates sich unmittelbar an. Der Eingang, die Einleitung und die Abhandlung selbst seyen mithin so wohl verbunden und ineinandergefügt, daß sie zusammen nur Ein organisches, künstlerisches Ganzes bildeten, über dessen Zweck und Bedeutung eben darum kein Zweifel seyn könne. Schon die Einleitung, jene Darlegung der Freude des wahren Philosophen am Sterben und der Nachweis, daß das Leben des Philosophen überhaupt nur ein Sterbenwollen sey, enthalte einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wenn auch nur einen indirekten und gleichsam persönlichen oder doch nur aus dem Begriffe des wahren Weisen hergenommenen. Dieser Beweis bilde dann von selbst den Uebergang zur Abhandlung des eigentlichen Themas, zu den allgemeinen theils aus den Zuständen des Lebens und des Todes überhaupt, theils aus den Eigenschaften, der Substanz und dem (auf der Realität der Ideen fussenden) Begriffe der Seele hergeleiteten Beweisen für die Unsterblichkeit. Der Mythus von dem Zustande der Seele nach dem Tode und der Epilog schließe dann das Ganze eben so künstlerisch ab als es der Eingang (Prolog) eröffnet habe.

Aus dieser völlig überzeugenden Darlegung des inneren Zusammenhangs ergiebt sich im Grunde von selbst, was der Verf. näher darthut, daß Schleiermachers Ansicht von dem Verhältniß der Wechselbeziehung und gegenseitigen Ergänzung zwischen dem Phädon und dem Symposion behufs einer voll-

ständigen Schilderung des Wesens des Philosophen unhaltbar ist: denn der Phädon schildert offenbar den Philosophen nur Einleitungsweise und nicht sein Wesen (die „reine Betrachtung"), sondern nur seine Stimmung im Angesicht des Todes, nur seine Auffassung des Lebens als eines beständigen Sterbenwollens. Aber auch K. F. Hermanns Meinung, daß die Reihenfolge der vier oder fünf Beweise für die Unsterblichkeit den Stufengang der verschiedenen Standpunkte bezeichneten, den Platons „Ansicht von der Fortdauer der Seele nach dem Tode je nach den verschiedenen Perioden seiner philosophischen Entwickelung genommen habe," wird mit Recht und mit Erfolg bestritten. Bei einer so vollendeten künstlerischen Organisation, wie sie der Verf. im Phädon nachgewiesen, läßt sich unmöglich annehmen, daß solche äußerliche, nur in der Person des Künstlers (Platons) liegende Beziehungen den Gang der Unterredung, die Gestalt des Kunstwerks, bestimmt haben sollten, — es läßt sich nicht annehmen, selbst wenn sich nachweisen ließe (was nicht der Fall ist), daß die Reihenfolge jener Beweise dem Gange der philosophischen Entwickelung Platons wirklich entspreche.

Bei der Widerlegung Schleiermachers und Herrmanns vermissen wir die Klarheit des Gedankens und die Präcision des Ausdrucks, durch welche die erste größere Hälfte der Abhandlung sich auszeichnet. Auch stört es, daß der Verf. statt „da" stets „wo" schreibt. Ist dieß ein Schweizerischer Provinzialismus oder nur eine Eigenthümlichkeit des Verfassers?

Fr. Groos: Der zwiefache, der äußere und der innere Mensch. Als zweiter Theil der Schrift: „Meine Lehre von d. persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode." Mannh. 1846.

Der Verf. (früher Irrenhausarzt) hat in einem Paar früheren kleinen Schriftchen aus physiologischen Gründen wahrscheinlich zu machen gesucht, daß in unserem physischen Organismus als Kern und Keim, der sich durch Blut und Fleisch

und Bein nur (wie die Pflanze durch die Kräfte des Bodens) nähre, erwachse und ausbilde, ein „unverweslicher, wahrscheinlich lichtstofflicher Leib" eingepflanzt sey, und im Tode zugleich mit dem Geiste durch „progressive Energie," mehr aktiv als passiv in ähnlicher Art, wie der Fötus aus dem Mutterleibe, sich von dem physischen Organismus loslöse, um fortan dem Geiste als alleinige Hülle zu dienen. Darauf hat er seine „Lehre von der Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode" basirt. In dem vorliegenden Schriftchen fügt er zu jener physiologischen Grundlage noch moralische Gründe aus Epiktet und den Stoikern, Jean Paul, Kant und Fichte bei, und schließt mit der Vermuthung, daß einer der lichteren, der Sonne näher stehenden Planeten oder Sterne die zukünftige Wohnung des unsterlichen Geistes und seines lichtstofflichen Leibes seyn werde. Die kleine Abhandlung ist im edleren Sinne populär geschrieben, von einer schönen, großen Gesinnung getragen, das freie Zeugniß eines fünfundsiebzigjährigen Greises, das, sofern die große Frage, um die es sich handelt, unstreitig auch eine moralische Seite hat, nicht ohne Gewicht ist, — aber philosophisch ist sie unbedeutend, weil die Philosophie sich bei einem entschiedenen Dualismus unmöglich beruhigen kann.

Ad. Helfferich: Spinoza und Leibnitz, oder das Wesen des Idealismus und des Realismus. Hamb. u. Gotha 1846.

Die vorliegende Schrift soll eine Ergänzung zu des Verf's Metaphysik seyn. Letztere hat bereits in unserer Zeitschrift (Bd. XVI. Hft. 2.) eine eben so gründliche als gerechte, die Bestrebungen des Verf.'s eben so anerkennende als die Mängel der Ausführung klar darlegende Kritik von einem unserer verehrlichen Mitarbeiter erfahren. Ich kann in Beziehung auf die vorliegende Abhandlung dem dort ausgesprochenen Urtheile nur beistimmen, und werde daher meine Kritik auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Der Verf. tadelt mit Recht, daß man es bisher noch so wenig der Mühe werth gehalten, sich über die Bedeutung des

auf dem Gebiete der Philosophie allgemein angenommenen Gegensatzes zwischen Idealismus und Realismus zu verständigen, und dadurch unendliche Verwirrung über die Geschichte der Philosophie gebracht habe. Zwar hätten einige neuere Philosophen (Erdmann und ich selbst) diesem Uebelstande zu begegnen gesucht. Allein ihre Begriffsbestimmungen fassen den Gegensatz, um den es sich handele, theils nur als einen relativen, theils nicht tief genug und bewiesen daher nur, daß die beiden Entgegengesetzten aus einem höheren Standpunkte abzuleiten seyen, und demnach auch ein andrer Maßstab gesucht werden müsse, um den Werth und die Stellung philosophischer Systeme zu prüfen. Weder Bewußtseyn und Daseyn noch Empirie und Speculation seyen ursprüngliche Gegensätze. Ursprünglich und absolut sey allein der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Es sey daher das Wesen der Philosophie überhaupt anders, als gewöhnlich geschehe, zu bestimmen, um von da aus dem Idealismus und Realismus eine damit übereinstimmende Bedeutung zu vindiciren.

Sogleich hier müssen wir Einspruch thun. Der Verf. fordert einen ursprünglichen, absoluten Gegensatz als Maaßstab für den Werth und die Stellung philosophischer Systeme. Allein ein absoluter Gegensatz würde nicht nur die Geschichte der Philosophie in zwei, schlechthin zu trennende Hälften zerspalten und damit im Grunde aufheben, sondern ist auch überhaupt schlechthin undenkbar, unmöglich. Denn der absolute Gegensatz, der absolute Unterschied, ist — wenn man mit dem Ausdrucke „absolut" einen scharfen und klaren Begriff verbindet und ihn nicht in die vom Verf. so perhorrescirte Unbestimmtheit verfließen läßt, — der reine Widerspruch (wie ich in meiner „Grundlegung des Systems d. Phil. oder d. Lehre vom Wissen" zur Evidenz gezeigt zu haben glaube). Freiheit und Nothwendigkeit bilden so wenig einen absoluten Gegensatz als Seyn und Denken oder Empirie und Speculation. Thäten sie es, so wäre der reinste, abstrakteste, widersinnigste Dualismus gegeben. Denn der absolute Gegensatz läßt sich auf keine Weise vermit-

teln oder aufheben, weil ein aufhebbares oder aufgehobenes Absolutes eine reine contradictio in adjecto ist. Aber selbst ein ursprünglicher kann der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit nur darum heißen, weil er allerdings mit dem ersten ursprünglichen Gegensatze zwischen dem absoluten Denken (Gott) und dem von ihm (als von ihm verschieden) gedachten materiellen, natürlichen, weltlichen Seyn unmittelbar implicite gesetzt ist. Denn das absolute Denken, der absolute Geist als die absolute Causalität (causa sui) ist die Freiheit schlechthin, das weltliche Seyn dagegen in den Gegensatz von Willkühr und Nothwendigkeit gespalten, von dem aus es sich erst zur Freiheit zu erheben hat. Allein da der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit nur implicite in jenem Urgegensatze gesetzt ist, da die Freiheit nicht denkbar ist, ohne vorher den Unterschied von Denken und Seyn im Gedanken (Begriffe) gefaßt zu haben — denn die Freiheit ist in ihrem letzten Grunde nur Selbstbestimmung, d. h. die Macht des Gedankens über das bloße Seyn, — so kann der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit nicht einmal auf die gleiche Ursprünglichkeit mit jenem Urgegensatze Anspruch machen.

Dieß erkennt der Verf. insofern selbst an, als er den Urgegensatz in der Geschichte wie im Wesen der Philosophie auf zwei allgemeinere Grund- oder Urbegriffe zurückführt, mit deren Gegensätzlichkeit er dann nur den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen läßt. Die Philosophie soll als ihren obersten Grundsatz ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzen, „daß alles Wirkliche von dem Bande höchster Einheit zu einer untrennbaren Totalität zusammengeschlossen werde, und daß das Gesetz dieser Einheit von dem Denken unabweisbar fordere, selbst die härtesten Gegensätze des Wirklichen durch irgend ein Band mit einander in Beziehung und Verbindung zu bringen.“ Denn Philosophiren heiße nur, die in sich gebrochenen, bunt durch einander laufenden Strahlen des Denkens und die wechselnden zusammenhangslosen Erscheinungen der Außenwelt unter dem Begriff der Einheit zu-

sammenzufassen und zu begreifen. Allein die einheitliche Totalität sey an sich bewegungslos, unvermögend, aus sich etwas zu erzeugen. Schon die Consequenz des Denkens fordere daher zugleich mit dem Begriffe der Einheit ein lebendiges organisirendes Princip der Bewegung, eine Thätigkeit, durch welche in der Einheit die Vielheit werde. Ohne ein solches Princip wäre die Einheit ein starrer, todter Begriff, ohne das einheitliche Band aber das Bewegung und Leben schaffende Princip eine in endlose Organisationen sich zersplitternde Kraft. Der Begriff der Einheit und das Princip der Thätigkeit seyen also die constitutiven Faktoren der philosophischen Erkenntniß. In ihrer gegenseitigen Beziehung und lebendigen Durchdringung offenbare sich die Wissenschaft als ein System von Wahrheiten; und je nachdem die Beziehung des Begriffs und des Princips anders gedacht werde, sey auch der philosophische Standpunkt ein anderer. Der Idealismus in seiner strengsten und consequentesten Form lege alles Gewicht auf den Begriff der Einheit: geschlossene Einheit und damit unendliches Seyn und unabweisbare Nothwendigkeit seyen die Begriffe des extremen Idealismus. Umgekehrt huldige der Realismus dem Principe der Bewegung und Thätigkeit: selbständiges Leben, organisirende Zweckthätigkeit und schöpferische Freiheit seyen daher die Mächte des consequenten Realismus. —

Allein so wenig Freiheit und Nothwendigkeit absolute Gegensätze sind, eben so wenig und noch weniger sind es Einheit und Thätigkeit. Der Verf. sagt selbst, daß nur „in ihrer gegenseitigen Beziehung und Durchdringung" die Wissenschaft entstehe und bestehe. Sie müssen also auch wohl an sich auf einander sich beziehen und sich gegenseitig durchdringen. Dann aber sind es nur relative Gegensätze; und des Verf. Begriffsbestimmung des Idealismus und Realismus trifft ganz derselbe Vorwurf, den er unbedachtsamer Weise Erdmann und mir macht. Ja es sind nicht einmal ursprüngliche, tiefere Gegensätze, weil es im Grunde — gar keine

Gegensätze sind. Denn die Einheit ohne die Thätigkeit, „durch welche in der Einheit die Vielheit wird," wäre nicht nur ein starrer, todter Begriff, sondern die reine absolute Einerleiheit, die eben so undenkbar ist als der absolute Unterschied. Die Einheit muß also nothwendig von vorn herein als Thätigkeit oder Bewegung gefaßt werden, und kein Philosoph, auch Spinoza nicht ausgenommen, hat sie je anders gefaßt. Umgekehrt involvirt die Thätigkeit nothwendig die Einheit: denn als Uebergehen aus Thun in That ist sie nicht nur Einheit von Thun und That, sondern auch die Thaten selbst, die von ihr ausgehen, sind durch sie selbst unter einander verbunden. Einheit und Thätigkeit sind mithin so wenig einander entgegengesetzt, daß sie vielmehr gar nicht von einander unterschieden werden können: Einheit ist Thätigkeit und Thätigkeit ist Einheit. — Jedenfalls erscheint es höchst willkührlich, diejenigen Systeme, in denen der Begriff der Einheit einseitig vorherrscht, unter die Rubrik des Idealismus, diejenigen, welche das Princip der Thätigkeit vorzugsweise geltend machen, unter die des Realismus zu stellen. Was haben die Namen Idealismus und Realismus ihrer unmittelbaren Wortbedeutung nach mit den Begriffen der Einheit und Thätigkeit zu schaffen? Der Verf. mag den eben so tiefen als bedeutungsvollen Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit zum Maßstabe für den Werth und die Stellung der philosophischen Systeme machen; man kann nach verschiedenen Kriterien, also auch nach diesem Maßstabe scheiden und messen. Nur scheidet er damit nicht nach Idealismus und Realismus; auf den Gebrauch dieser Namen hat er kein Recht, weil dieselben, sie mögen bedeuten was sie wollen, doch niemals mit den Begriffen Einheit und Thätigkeit oder Nothwendigkeit und Freiheit unmittelbar zusammenfallen, so wenig, daß vielmehr mit dem, was allein Idee heißen kann, sich die Thätigkeit und Freiheit eben so wohl verträgt, wie umgekehrt die Einheit und Nothwendigkeit mit dem Reellen. Aber abgesehen von der Namengebung, ist des Verf. Maßstab keineswegs der allein berechtigte, der tiefste und höch-

ste. Er hat dieß wenigstens weder nachgewiesen, noch folgt es aus seinem Begriffe der Philosophie, den er eben auch nur hinstellt ohne alle weitere Begründung. Denn gesetzt auch die Philosophie wäre nichts andres als jenes Zusammenfassen und Begreifen der durcheinander laufenden Strahlen des Denkens wie der wechselnden zusammenhangslosen Erscheinungen der Außenwelt unter dem Begriff der Einheit, so ist sie doch eben damit ein Operiren mit Gedanken und Erscheinungen, deren Einheit sie zu begreifen sucht. Es fragt sich also nothwendig, wie und wodurch ihr die Gedanken und Erscheinungen entstehen, um deren Einheit es sich handelt. Denn der Grund und die Ursache jener wird auch der Grund und die Ursache ihrer Einheit seyn: sonst wäre letztere ein von der Philosophie selbst gemachtes, subjektives, willkührliches Produkt. Die wahrhaft principiellen Fragen der Philosophie sind mithin die Probleme der Erkenntnißtheorie, d. h. die Frage nach der Genesis des menschlichen Denkens, Erkennens, Wissens: auch das „Begreifen" des Mannichfaltigen unter dem Begriffe der Einheit ist ja doch nur ein Begreifen (Erkennen) der Einheit selbst, und welchen Werth und Sinn der „Begriff" der Einheit habe, läßt sich nur bestimmen, nachdem ermittelt ist, was Begreifen überhaupt heißt. Folglich werden auch die principiellsten, tiefsten, entscheidendsten Gegensätze, nach denen die einzelnen philosophischen Systeme sich scheiden, nur in der Erkenntnißtheorie, in der Lehre vom Wissen, ihre Stätte haben: von daher wird der höchste Maßstab für den Werth und die Stellung der einzelnen Systeme genommen werden müssen, und eben dahin weisen dann auch die Ausdrücke Idealismus und Realismus ihrem unmittelbaren Wortsinne nach zurück. Freiheit und Nothwendigkeit sind Begriffe der praktischen Philosophie: in letzterer wenigstens können sie erst zu ihrer vollen Entwickelung und Geltung kommen. Will man sie aber auch als rein metaphysische Begriffe fassen, so muß doch immer erst festgestellt seyn, was ein Begriff sey und wie ich zu Begriffen komme, ehe von den Begriffen der Freiheit und Noth-

wendigkeit die Rede seyn kann. Ob ich ein System der Freiheit oder der Nothwendigkeit entwerfen, à la Leibnitz oder à la Spinoza philosophiren will, hängt doch nicht von mir ab, sondern von der Natur der Sache und meiner Erkenntniß derselben. Giebt es für letztere keine Gesetze, keine bestimmte nothwendige Form, keinen nothwendigen unzweifelhaften Inhalt, so giebt es überhaupt keine Wahrheit, und es ist sehr gleichgültig, ob ich den Begriff der Freiheit oder der Nothwendigkeit, das Princip der Thätigkeit oder den Begriff der Einheit zum Aushängeschilde meines Philosophirens mache. —

Die Darstellung der beiden Systeme, durch die der Verf. seinen Begriff des Idealismus und Realismus erläutern will, zeugt von gründlichem Studium und darauf gebautem Verständniß; es fehlt ihr aber an Klarheit und Uebersichtlichkeit, vielleicht weil die Begriffe von Nothwendigkeit und Freiheit wohl schwerlich die Grundanschauungen waren, von denen Spinoza und Leibnitz ausgingen, sondern nur die Consequenzen, die in ihren verschiedenen Grundanschauungen implicite lagen. —

H. Ulrici.

Erwiderung

des

Professor Dr. Lindemann in Solothurn gegen die in Nr. 147 und 148 des vorigen Jahrgangs der allgemeinen Literatur-Zeitung zu Halle enthaltene Anzeige seiner „Anthropologie".

Diese Anzeige offenbart einen so gehässigen Character und zugleich eine so gänzlich verkennende Verwerfung der Krause'schen Philosophie, daß ich derselben nothgedrungen mit diesen Zeilen entgegentreten muß.

Was zunächst meine Anthropologie betrifft, war ich selbst stets weit davon entfernt, dieselbe für fehlerfrei zu halten; vielmehr nannte ich sie in der Vorrede einen annähernden Versuch zu einer vollständig organischen Seelenlehre, der in manchem Abschnitte nothdürftig und lückenhaft sei, und sprach ich aus mehren angeführten Gründen die billige Nachsicht der Beurtheiler an. Ueberhaupt wird man mich immer bereit finden, im Dienste der Wissenschaft und Wahrheit berichtigende Belehrungen dankbar anzunehmen; darum soll denn auch manchem wohlmeinenden Tadel anderer Beurtheiler in der laut Berichte meines Verlegers vielleicht bald zu erwartenden zweiten Ausgabe eine redliche Rechnung getragen werden. Der ungenannte Anzeiger meiner Anthropologie in der allgemeinen Literatur-Zeitung will jedoch an derselben gar kein Fünkchen Gutes finden; sie lehre nichts Neues, entbehre der Originalität in Auffassung und Behandlung, arte in Formalsystematik aus 2c. Ja er wiederholt in einem Athemzuge in der Art einen solchen Schwarm von Vorwürfen, daß seine Leidenschaftlichkeit gegen mein Buch überall durchschimmert. Diese große Gereiztheit läßt auf einen psychologischen Schriftsteller schließen, dem ich

mit meiner im Ganzen sehr gut aufgenommenen Anthropologie einigermaßen höchst unangenehm in die Quere gekommen zu sein scheine, und den deren erfolgreiche Empfehlungen durch Feuchtersleben, Fichte, Lechler, Noack, Oken, Reiff, Troxler rc. wohl deßhalb sehr empfindlich berührt haben dürften, weil man meinem Buche Neuheit und Mannichfaltigkeit der Ansichten und einen bleibenden wissenschaftlichen Werth zusprach. Die gleichzeitige Verwerfung der Herbart'schen Philosophie neben der Krause'schen, dann die mehrmaligen Empfehlungen der „genetischen und naturwissenschaftlichen Methode" lassen indeß den mir feindlich gesinnten Psychologen wohl errathen. Er würde jedoch männlicher gehandelt haben, mit offener Stirne seine Behauptungen auszusprechen, als aus seinem sichern Verstecke heraus die schriftstellerische Ehre eines Fachgenossen anzugreifen, und selbst zu offenbaren Unwahrheiten und Ungereimtheiten seine Zuflucht zu nehmen, wie dieses insbesondere in Ansehung seiner Behauptungen über Krause's Philosophie der Fall ist. Das offene anerkennende Urtheil der oben angeführten Männer wird wohl für einen jeden Unbefangenen die meuchlerische Verdammung unseres Ungenannten sattsam aufwiegen, dessen lange Anzeige meines Buches ganz unbegreiflich wäre, wenn er dasselbe wirklich so ganz und gar unnütz gefunden hätte, wie er sich anstellt. Auch gereicht mir jener Volkspruch zur vollen Befriedigung, daß es nicht schlechte Früchte sind, an welchen die Wespen nagen.

Daß der Recensent in Ansehung der Krause'schen Philosophie wirklich Unwahres und Ungereimtes behauptet habe, das mögen seine eigenen Worte einem jeden unbefangenen Kenner der neuesten Philosophie, ihrer Geschichtschreibung und Zeitschriften, selbst angeben. Nach seiner Ansicht ist die Krause'sche Philosophie „in ihrem ganzen Wesen weder ursprünglich selbständig noch von tieferem Gehalte. Dieser Philosophie fehlt vom Anfange bis zum Ende das innere Selbstleben, sie ist das caput mortuum von Kant, Fichte und Schelling. Kalte und durchaus äußerliche Abstractionen, die oft genug an

Chr. Wolf erinnern, werden zusammengelegt und sollen in dieser Composition ein System bilden. — — Der Verfasser muß sich vor Allem der Krause'schen Weise entledigen, welche nun einmal jeder Unbefangene für eine höchst unfruchtbare halten muß. Wie wäre es auch gedenkbar, daß die deutsche Wissenschaft eine vorgebliche Originalphilosophie so ganz und gar ignoriren sollte, wenn in ihr ein wahrer Lebenspuls des Gedankens waltete? Was darin Original ist, gehört nicht Krause an, und das Uebrige ist ein schwerfälliges Compositum von allen möglichen abgetragenen Stoffen und meist gehaltlosen Beziehungen. Das Buch unsers Verfassers hat all sein Leben eingebüßt, weil es sich aus diesem Steinbruche des Denkens nicht hat los machen können".

Entweder hat unser Ungenannter die Krause'sche Philosophie gar nicht gründlich gelesen, wenigstens gar nicht verstanden, oder er kennt Kant, Fichte und Schelling nur höchst oberflächlich, denn sonst könnte er Krause nicht mit Wolf vergleichen und sein System nur aus kalten und äußerlichen Abstractionen zusammenstellen wollen. Hat man doch grade die begeisternde Einwirkung auf das Gemüth des sie ernstlich Studirenden und den streng wissenschaftlichen Character dieses Systems bereits allgemein anerkannt. Daß Krause ein tiefsinniger Urdenker war, ist ebenso stets und wird nun immer allgemeiner in philosophischen Werken und in selbständigen Abhandlungen selbst gegnerischer Schriften zugegeben; so daß sich mein Recensent in dieser Hinsicht als ein höchst befangener Denker erweist, der über die Erscheinungen des philosophischen Schriftthumes in den letzten Jahren eine naive Unwissenheit kundgiebt.

Solothurn, den 5. September 1846.

Fortsetzung des Verzeichnisses der seit dem 1. Jan. im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften.

J. J. Arboli: Compendio de las lecciones de filosofia, que enseñan en el colegio de humanidadas de S. Fel. Neri de Cadix. T. I—III. Cadix. 6 Fr.

G. Autenrieth: Rede über das Gedächtniß. Tüb. Fues. 1/8 ♂

C. Bell: The Anatomy and Philosophy of Expression, as connected with the fine Arts. 4 edit. Lond. 21 Sh.

G. Bianchetti: Della Scienza, colla giunta di alcuni discorsi dello stesso autore. Ven. Cechini. 5 L.

P. Bottura: Trattato delle passioni. Ven. Merlo.

M. Carriere: D. philos. Weltanschauung d. Reformations-Zeit. Stuttg. 3½ ♂

V. Cousin: Cours de l'hist. de la qhilos. moderne. 2 série. T. I. Nouv. edit. Par. Didier. 3½ Fr.

V. Cousin: Des pensées de Pascal. 3me ed. Par. Ladrange.

P. Pac. Deani: Orazioni panegiriche. Milano. Peretti. 12½ L.

T. Dick: The Christian Philosopher. New edit. Lond. 4 Sh.

Dictionaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savans. T. III. 1re P. Par. Hachette. 5 Fr.

P. Flourens: Fontenelle, ou de la philos. moderne relativement aux sciences phys. Par. 3½ Fr.

P. Galluppi: Saggio filosófico sulla critica della conoscenza, ossia Analisi del pensiero umano, con un esame delle piu importanti questioni dell' ideologia, del Kantismo e della filosofia transcendentale. Vol. I—IV. Milano. Borroni e Scotti. 12 L.

W. Hebenstreit: Wissenschaftlich-literarische Encycl. d. Aesthetik. 2te Ausg. 1. Lief. Wien. 1/4 ♂

A. Jaques, J. Simon, E. Saisset: Manuel de philosophie, à l'usage des collèges. 2 édit. Par. Joubert. 8 Fr.

F. Keller: Spinoza und Leibniz über die Freiheit des menschlichen Willens. Erlangen. 12 Sgr.

J. H. Koosen: Propädeutik d. Kunst. Königsb. 2 ♂

D. Lardner: A Series of Lectures upon Locke's Essays. Lond. 8 Sh.

P. L. Lezaud: Resumés philosophiques. Par. Didot. 7 Fr.

Ch. Mandet: Fouriérisme, Contrecritique avec exposition des principes. Riom. 3½ Fr.

F. G. L. Mehliss: Comparatio Platonis doctrinae de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Gotting. 1⅓ ℔

C. W. Opzoomer: Gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee beoordeeld. Amsterd. Kampen. 5 Fl.

C. M. P. Petrelli: Om Menniskosjälens Natur. 7. Linköping. Petré. 44 sk.

A. Pezzani: Exposé d'un nouveau système philosophique. Par. Garnier Frères.

M. Piault: De l'existence universelle, de celle de l'homme en société et de ses fins. 2 édit. Par. Didot.

G. Redford: Body and Soul, or Life, Mind and Matter considered as to their peculiar nature and combined condition in living things etc. Lond. 7 sh.

Remy: De la vie et de la mort. Considérations philosophiques sur la vie de la terre et des êtres, qui en dépendent, en particulier de la vie et de la mort de l'homme ed de son avenir etc. Par. 7½ Fr.

H. Ritter: Ueb. d. Emanationslehre im Uebergange aus d. alterthüml. in d. chriſtl. Denkweiſe.. Gött. 5/12 ℔

A. Rosmini-Serbati: Teodicea, libri tre. Fasc. III. IV. Milano. Boniardi-Pogliani 3⅔ L.

Fr. Rothenflue: Institutiones philosophiae theoreticae in usum praelectionum. Ed. II. Scientiae ad metaphysicam propaedeuticae. Metaphysica generalis. Par. Périsse.

J. Schaller: Darſtellung d. Philoſ. L. Feuerbachs. Lpz. 1 ℔

G. H. v. Schubert. Ueber Ahnen u. Wiſſen. Ein Vortrag. Münch. ⅓ ℔

D. Serrigny: Traité du droit public des Français. Par. 2 Voll.

E. Vacherot: Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Par.

E. West: The Excellency of Man, deduced from Reason and Revelation. Lond. 5 Sh.

R. Whately: On Instinct: a Lecture etc. Dublin. ½ Sh.

E. Willm: Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu' à Hegel. Par.

(Wird fortgeſetzt.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

und

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Neue Folge.
Achtzehnter Band.

Halle,
bei Eduard Anton
1847.

Inhalt.

Ein Wort
über die neuere Systemmacherei und ihre Folgen.

Von

J. H. Fichte.

Es sei mir gestattet, in der kürzlich zwischen meinem Herrn Mitherausgeber und H. Prof. Chalybäus über den in der Aufschrift bezeichneten, gar nicht unwichtigen Gegenstand erhobenen Controverse (Zeitschrift, Bd. XVII. S. 169—188), auch meinerseits Etwas hinzuzusetzen, zumal da ich noch auf einen in jener Verhandlung unerwähnt gebliebenen Punkt hinweisen zu müssen glaube. Zugleich erhalte ich dadurch Veranlassung, einige frühere Aeußerungen in ihr rechtes Licht zu stellen, welche ich, gleich Herrn Prof. Ulrici, gegen die jetzt beliebte Manier gerichtet habe, bei Aufstellung des winzigsten eigenen Gedankens sogleich den Anspruch eines „neuen Systems" und revolutionärer Entdeckungen in der Philosophie darauf zu gründen. Endlich erhalte ich dadurch die besondere Gelegenheit, über manche philosophische Zeiterscheinungen mich unbewundener aussprechen zu dürfen, als ich sonst gerade geneigt oder veranlaßt gewesen wäre.

Die neue Stellung unserer Zeitschrift zu rechtfertigen, halte ich für überflüssig; dies hat mein H. Mitherausgeber so ausreichend gethan, daß ich kein Wort hinzuzusetzen brauche. Auch geschieht dergleichen am besten durch die That und Wirkung. Aber auch auf ihre Vergangenheit kann dieselbe getrost zurückblicken: sie hat immer Farbe gehalten und ihren Gegnern, die kenntlich genug waren und sind, keinerlei Zugeständniß gemacht; im Gegentheil habe ich hier und da den Vorwurf hören müssen, daß ich zu hartnäckig und ausschließlich eine bestimmte Richtung verfolgt hätte. Warum ich Günthers Arbeiten auf-

genommen, ebenso späterhin die Herbartsche Schule zur Mitwirkung eingeladen, geschah in der gleichen wesentlichen Rücksicht, daß wir gemeinsame Gegner hatten, und daß außerdem noch dem Herbartschen Principe nach meiner Ueberzeugung in Metaphysik und Psychologie eine Berechtigung zukommt, welche die Uebrigen keineswegs ihm einräumen wollen. Es war dies ein gerechtes Zugeständniß, zugleich eine wichtige Förderung gemeinsamen Einvernehmens, zu welchen ich mich verpflichtet glaubte und die ihre guten Früchte zu tragen nicht ermangelt haben.

Aber jetzt haben wir ja Alle eingeladen! Ist dadurch nicht der Principlosigkeit Thüre und Thor geöffnet und dem bestimmten Charakter, der vorherrschenden Gesinnung unserer Zeitschrift wesentlich vergeben worden? Ich sehe nicht ein auf welche Weise, so lange wir nur dieselben bleiben. Denn wenn auch ein principieller Gegner uns einen Beitrag anböte, — ausdrücklich auffordern werden wir ihn freilich nicht dazu, um nachher, wenn der Inhalt nicht unsern Ansichten gemäß ausfällt, ihn kurzweg mit Pöbeleien zu überschütten, wie Herr Noack neuerlich in seiner Zeitschrift bei zwei Gelegenheiten dieser Art gethan hat, — so würden wir eine solche gegnerische Arbeit, ist sie ungründlich und unwissenschaftlich, deßhalb zurückweisen; ist sie von wissenschaftlichem Werthe, sie sicherlich aufnehmen, aber ebenso sicherlich ihr eine Widerlegung hinzufügen. Denn so sehr bin ich von der wissenschaftlichen Kraft unseres theistischen Princips überzeugt, daß ich jede Wette einzugehen mich getraue, darin nicht zu Schanden zu werden oder der Wahrheit jenes Princips den geringsten Eintrag geschehen zu lassen. So ist es fürwahr keine Untreue gegen die Wahrheit, die wir für die heiligste und gewisseste halten, wenn wir auch Gegner von unserm Gebiete nicht zurückweisen, sondern die Zuversicht zu der innern Kraft derselben, daß sie jedem Kampfe gewachsen bleiben wird. So wenig daher Polemik um ihrer selbst willen je in meiner Neigung gelegen hat, so könnte ich doch fast wünschen, es auf eine solche Probe ankommen zu lassen, um gleich durch die That jene Zuversicht zu

rechtfertigen. Ueberhaupt warte ich nur darauf, die negativen Lehren in ihrer neuesten Gestalt über das zerfahrene und fragmentarische Wesen hinaus, in dem sie mit unleidlicher Breite und mit unzähligen Wiederholungen sich ergehen, zu einem consequenten, den wissenschaftlichen Anforderungen der gegenwärtigen Zeit genügeleistenden Systeme sich erheben zu sehen; wie dies zu seiner Zeit und den damaligen Forderungen gemäß durch das système de la nature geleistet wurde, um einem solchen Werke sein kritisches Recht anzuthun. Feuerbachs Philosophiren ist zu unwissenschaftlich und zusammenhanglos, um durch seine Widerlegung das eigentliche Princip jener Negativität zu treffen, um in der Wurzel sie zu vernichten. Er hat seine Stärke in den Ausläufern der Einzelpolemik, in der Protestation gegen manche falschen Transscendenzen einer untergehenden Zeitbildung, und hier ist er nicht selten im Rechte. Deßhalb kann aber solchen mittelbaren Einflüssen gründlich nur gewehrt werden durch gleichzeitige Aufstellung einer höhern, wissenschaftlich religiösen Weltansicht. Auch daran haben wir Andern es nicht fehlen lassen; und es ist nur eine sehr unzeitige Bescheidenheit, welche Gegner, wie wir sie haben, keinesweges zu würdigen verstehen, wenn Chalybäus (a. a. O. S. 172), seine eigenen und unsere Leistungen viel zu gering anschlagend, meint, es sei überhaupt noch nichts Neues errungen worden innerhalb der letzten funfzehn Jahre.

Wie er freilich dies versteht bei der ernsten und gründlichen Weise, mit welcher er an dem Systeme der Wissenschaft arbeitet, kann ich mit diesem Sinne ganz einverstanden sein. In der That hat sich noch kein gemeinsames Einverständniß über die Form der Philosophie, kein neues herrschendes System als solches herausgestellt. Aber als absolut herrschendes und unbedingt anerkanntes war auch früher seit Kant zu keiner Zeit ein solches unter uns vorhanden, und der dadurch erregte Kampf um diese Aeußerlichkeiten herum, um das sogenannte Schulemachen, hat viel leeren Zeitaufwand gekostet. Jenen Mangel eines herrschenden Systemes scheint nun Cha-

lybäus als einen Nachtheil zu beklagen. Man darf anderer Meinung sein, ohne deßhalb im Geringsten daran zu zweifeln, daß das philosophische Denken, wie er mit Recht bemerkt (S. 172), nur als „systematisches" sich verwirklichen könne, indem zunächst schon an das einfache Factum zu erinnern ist, daß überhaupt noch niemals das systematische Denken des einzelnen Philosophen den andern selbstständigen Denkern unbedingt genügt hat und durchaus von ihnen anerkannt worden ist, daß jener Zustand der Uniformität und eines abstracten Einverständnisses in Wahrheit daher noch niemals bestanden hat. Nachher noch ein Wort darüber, ob dergleichen Einverständniß je möglich, ob es nur erwünscht sei, ob es daher nicht vielmehr als ein Zeichen höherer wissenschaftlicher Klarheit, als ein wahrer Fortschritt der philosophischen Bildung angesehen werden müsse, wenn wir der Philosophie mit deutlichem Bewußtsein und mit dem Erweise der Gründe über solche nie wirklich erreichten Anforderungen an sich selbst hinaushelfen, noch mehr wenn wir Jedermann die Augen öffnen über dergleichen renommistische Velleitäten, wie man sie immer noch zu vernehmen pflegt!

Was dagegen sachlich errungen ist, — und da in der Speculation Form und Sache niemals getrennt werden kann — was daher auch zu einer neuen Herausgestaltung der philosophischen Form und Methode gewonnen worden, das kann ich für kein so Unerhebliches halten. Es ist in der That ein neues Princip, eine charakteristisch eigenthümliche Weltansicht, welche metaphysisch begründet und in ihren Hauptlehren ausgeführt, wissenschaftliches Gemeingut eines Jeden werden kann, der sich selbstständig dieses Gedankens zu bemächtigen versteht, wie dies wirklich schon geschehen ist und fortfährt zu geschehen. Es ist das Princip des concreten Theismus, der ebenso über die alten Einseitigkeiten des Deismus, wie über die modernen des Pantheismus hinausführend, eine neue Gotteserkenntniß in der Welt und der Welt in Gott begründet; die den Keim einer unendlichen Zukunft, voll neuer Entdeckungen und Einsichten, in sich trägt. Und mit diesem zugleich freien und innigen Sinne

ist sie bereits ergriffen worden. Auf die ältern wissenschaftlichen Vertreter dieser Ansicht und ihre Werke brauche ich hier nicht hinzuweisen; ich führe bloß an, daß, wer nur in den letzten Jahren unter den jüngern Philosophen Eigenthümlichkeit und schöpferischen Geist gezeigt, auf irgend eine Weise sich dieses Princips bemächtigt hat. Wirths bedeutungsvolle Leistungen zur neuen Begründung der Metaphysik und speculativen Theologie, Bayers und Hanne's wahrhaft begeisterte ethische und religionsphilosophische Darstellungen, M. Carriere's philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters, ruhen auf dieser Grundlage; Helfferich, Fr. Röse, H. Schwarz, Fr. Harms, wie verschieden auch unter einander, bewegen sich in demselben Umkreise. Und anders kann es nicht sein; denn dies Princip befreit und vereinigt zugleich die philosophischen Individualitäten, indem es sie zur Betrachtung der gotterfüllten Welt einladet und in dem Einverständnisse dieser unerschöpflichen, aber durchaus gesicherten und wandellosen Objektivität sie einig macht, während die Andern, in ihrem abstracten Philosophiren Befangenen, irgend eine Privatoriginalität aus sich hervorreizen müssen, um etwas Eigenes zu haben, was ihnen dann auf dem weichen, nachgiebigen Boden willkürlicher Abstractionen leicht gelingen mag. Deßhalb hat jenes Princip allein eine Zukunft: die Erkenntniß des objectiven Zusammenhanges der Dinge ist selbst das „neue System" dieser Zukunft; wir bedürfen keines eigenen und besonderen mehr.

Ebenso ist es nicht bloß ein neues Princip der Speculation, sondern der gesammten Bildung. In den Erscheinungen und Gesetzen des Realen erfahren wir in der That ein Ewiges und Göttliches, und wenn sonst dem metaphysischen Gedanken oder dem religiösen Aufschwunge des Geistes bange werden konnte um die Realität der göttlichen Welt, weil sie dem Widerspruche mit der endlichen verfallen schien, so steht sie jetzt leibhaft vor ihm von den untersten Regungen der Natur an bis zu den Fügungen der Menschengeschichte hinauf. Diesen freien, auf klarbegründender Vernunfteinsicht ru-

henden Gottesdienst in der Wissenschaft sollten wir uns wieder verkümmern lassen durch die Negativitäten einer halbwüchsigen, unerzogenen Philosophie? Nimmermehr; dergleichen Halbheiten sind nicht mehr an der Zeit!

Denjenigen daher, die uns verneinen wollen — und an dem guten Willen dazu fehlt es gar nicht — kann dies nur gelingen durch eine tüchtige Widerlegung unserer Ansichten und Werke, keinesweges durch den gewöhnlichen Kunstgriff des Ignorirens oder der Entstellung. Zu Ersterem scheint man bis jetzt noch nicht die geringste Anstalt getroffen zu haben; daher begnügt man sich einstweilen mit dem Letztern, mit dem längstbekannten leeren Reden von Mangel an freiem Denken und von theologischer Befangenheit, welchem wir unsererseits, so lange es nicht durch Beweise unterstützt wird, nur gründliche Verachtung entgegensetzen können.

So könnte man sich, in Ermangelung eines Bessern, etwa auf die Polemik von Strauß in seiner Glaubenslehre berufen, offenbar des Namhaftesten und zugleich des Tüchtigsten unserer Gegner. Dieser hat jedoch überall nur vom ebenso einseitigen Standpunkte des bloßen Pantheismus gegen die deistischen Vorstellungen disputirt und aus diesem Grunde, wie sehr er bei diesem Kampfe im Einzelnen Recht haben möge, unser Princip und unsern Gottesbegriff nicht auf das Entfernteste berührt, wenn er sie auch anführt und in seinen Kreis herabzieht. Aber auch darauf haben ihm die zunächst Betheiligten, Weiße, K. Ph. Fischer und ich, ausreichend geantwortet und bei dieser Gelegenheit seinem eigenen Standpunkte nach seiner Haltbarkeit auf den Grund geleuchtet, worauf er uns bisher die Antwort schuldig geblieben.

So ist in jeder Art das Reden und Leisten nun an unsern Gegnern, wie factisch und actenmäßig vor Jedermanns Augen liegt, der nur die philosophische Litteratur der letzten Jahre verfolgt hat, und keinesweges denken wir zuzugeben, daß man die Geschichte der Philosophie verfälsche und gleichsam vor unsern Augen seine Schulden als baaren Cassenbestand

uns ausgebe. Namentlich die Zeitschrift hat nicht nur das Recht, sondern die Verpflichtung, die Resultate der von ihr vertretenen speculativen Richtung als gegebene und für die Gesammtbildung der Philosophie gewonnene anzusehen und von ihnen aus die weitern Versuche der Gegenwart zu beurtheilen. Nach diesem Standpunkte jedoch kann dieselbe einerseits weder für so resultat- oder hoffnungslos erscheinen, noch können wir andrentheils nach klar erwiesenen Gründen den neu hervortretenden Systemversuchen die Bedeutung zugestehen, die ihnen von Solchen gegeben werden will, welche dadurch nur zeigen, daß sie selbst weder klar sehen noch feststehen in den Zeitfragen über Philosophie.

Blicken wir uns nämlich um nach den Leistungen derjenigen, welche sich als unsere Gegner bekennen, so finden wir gerade bei ihnen, die sich für die Zukünftigen par excellence ausgeben möchten, nur alte Principien in kaum noch neuen Formen. Von Feuerbachs Sensualismus und Empirismus braucht hier nicht die Rede zu sein; er ist in gegenwärtiger Zeitschrift und sonst auf allen Stadien seiner Entwicklung hinlänglich beleuchtet worden, und kaum wird ein Kundiger zu behaupten wagen, daß von ihm aus für Philosophie als Wissenschaft eine Umgestaltung oder dauernde Nachwirkung zu erwarten sei. — Was sonst etwa in dem Gewirre analoger Bestrebungen als etwas compactere Erscheinung sich unterscheiden läßt, ist ein noch unvergohrener Fichtianismus, der verschiedene Ansätze gemacht hat sich zu einem neuen Systeme zu gestalten, der aber noch keinesweges klar und abgeläutert in sich, selbst nicht recht weiß, was er sich etwa noch am Ende erdenken oder erschreiben werde. Bei ihm ist durchaus eine reifere Gestalt zu erwarten, um ihm sein definitives Urtheil zu sprechen.

So bleibt mir bei gegenwärtiger Veranlassung nur übrig, noch bestimmter eine meiner frühern Behauptungen zu rechtfertigen, wie auch nach meiner Meinung das philosophische Denken nur systematisch sein könne, wie es daher suchen müsse, sein Princip in möglichster Ausdehnung durchzuführen,

ohne daß es damit nöthig habe, noch auch besondern Werth darauf legen solle, zu einem „sogenannten eigenen Systeme," d. h. zu immer neuen Schematisationen des ganzen encyklopädischen Gebietes der Philosophie sich fortzugestalten. Solche allgemeine Schematismen und übersichtliche Anordnungen sind gerade das Leichteste; eigentlich aber völlig werthlos: es kommt an auf das concrete Erkennen, auf die ganz bestimmte Untersuchung des einzelnen Problemes, vorerst daher auf die Bewältigung des ganzen empirischen Materials.

Daß in dem Sinne einer solchen, einzig gründlichen und einzig gewissenhaften Forschung jetzt nicht mehr, und bei der unablässig wachsenden Erweiterung des Erkenntnißstoffes und der daran sich schließenden Aufgaben immer weniger, dem Einzelnen es möglich wird, das ganze Gebiet des philosophischen Denkens mit originaler Erforschung zu durchmessen, liegt am Tage. Was soll also die Prätension eines „eigenen Systemes" bedeuten? Entweder es liegt ihm ein wirklich originelles philosophisches Princip zu Grunde: so ist es jetzt dem Einzelnen völlig unmöglich, von ihm aus den gesammten speculativen Erkenntnißstoff zu bewältigen. Es bleibt eine theilweise Leistung; er hat das Gebiet, welchem er sich widmete, wirklich aufgehellt, er hat in dem allgemeinen Zusammenhange des philosophischen Fortschritts ein bisher nicht zu seinem Rechte gelangtes oder zurückgedrängtes Moment zur Geltung gebracht; dies ist kein neues System, sondern ein Bildungsansatz zu einem solchen, ein neues, dem Universalsysteme, das alle Philosophieen allmählig ausbilden, hinzugefügtes Glied.

So hat es sich nun in der That verhalten mit den älteren Systemen: keines hat bis jetzt zur systematischen Encyklopädie des philosophischen Wissens gelangen können, — denn nur eine solche vermag System zu heißen, — und Hegel, der den Versuch dazu gemacht, hat diesen Versuch eben durch große Irrthümer im Einzelnen büßen müssen, — nach der nothwendigen Begränzung menschlicher Kräfte und individueller Be-

gabung, und wer möchte jetzt diesen Versuch ihm nachthun oder sich glücklichern Erfolges gewärtigen?

Oder das „eigene System" beruht nicht einmal auf einem originalen Princípe, sondern es bearbeitet nur den gesammten philosophischen Lehrstoff, den eine bestimmte philosophische Epoche allmählig gewonnen, in encyklopädischer Form; gewiß ein höchst erwünschtes und verdienstliches Unternehmen, wenn es mit scharfer Erfassung des Princips und in erschöpfender Vollständigkeit ausgeführt wird: es ist das abgeschlossene Resultat einer ganzen philosophischen Bildungsepoche. Aber die specifische Bestimmung des „eigenen" fehlt dann gerade diesem Systeme und muß ihm fehlen, wo es vielmehr darauf ankommt, die bewährten Resultate der Specialforschungen jenem encyklopädischen Ganzen einzureihen. Wir besitzen solche kürzer oder länger ausgeführte Encyklopädieen vom Standpunkte der Kantschen Philosophie, die damals besonders ausführbar waren, weil zu jener Zeit gewisse große Bildungszweige von der philosophischen Behandlung ausgeschlossen waren, die erst die folgenden Systeme der Philosophie wieder zugeführt, oder neu dazu gewonnen haben. Eine philosophische Encyklopädie nach Schellings Principien, durch Rixner versucht, misglückte schon völlig. Ueber Hegels Werk haben wir so eben gesprochen. Aber auch jetzt würde es möglich sein, vom Durchschnittsstandpunkt der Hegelschen Epoche aus, vorausgesetzt, daß man in ihr selbst einen festen Gesichtspunkt gewonnen hätte, eine encyklopädische Uebersicht ihres Gesammtinhalts zu entwerfen, welche in dem Maaße, als sie vollständig und erschöpfend werden wollte, sich mit Kritik und Auswahl an mannigfache Vorarbeiten zu halten hätte. Und bei solcher Veranlassung erst würde sichtbar werden, wie unthunlich es dem Einzelnen geworden ist, ein „neues System" aufzustellen, d. h. was allein nur so heißen darf, ein neues Princip mit durchweg originaler Behandlung über alle Theile des philosophischen Wissens zu erstrecken. Kaum in jedem Jahrhundert einmal ersteht ein Mann, welcher den auf Einheit dringenden Tiefsinn mit

dem beweglichen Vielblicke für die Originalität und Eigenthümlichkeit der einzelnen Welterscheinungen in dem Grade verbände, um über die scharfe Auffassung der Einzelprobleme nicht die Einheit zu verlieren oder von der Einheit überwältigt nicht des eigenthümlichen Sinnes für jene verlustig zu gehen. Seit Kant kenne ich keinen, der dieser Forderung genügt hätte; denn Hegeln fehlte gerade dies Ebenmaß ächter Vielseitigkeit bei der eminenten, schwer in sich arbeitenden Tiefe seines Geistes. Herbart, dessen klarer Verstand und sicherer Takt in einem seiner glücklichsten Aussprüche sich bewährte, daß ein jeder Gegenstand seine eigene Methode haben müsse, hat doch selber wenig gethan, um nach diesem Principe verfahrend, seine Philosophie zu umfangreichen Resultaten auszubreiten. Vergleichen wir jedoch vollends mit jenen großen und würdigen Gestalten die gegenwärtigen, ihre Gedankenfragmente als Originalsysteme ankündigenden homunculos, so werden wir lebhaft an die „Speculanten auf Zeit" erinnert, die, ohne einen Heller eigenen Vermögens zu besitzen, mit imaginären Millionen in die Zukunft operiren!

Unter diesen Umständen wird es wohl ohne Widerrede auch künftig bei der alten Weise sein Bewenden haben, daß sich, wie bisher selbst in jenen großen Systemen geschah, Theilprincipien und Particularuntersuchungen geltend machen und daß auf diesem Wege das Gesammtsystem der Philosophie immer klarer und objectiver hervortritt, nur mit dem bestimmteren Bewußtsein, daß jene nicht mehr zu sein begehren, als sie der Natur der Sache nach sein können. Und dies ist nicht bloß ein Wortstreit, sondern von der tiefsten und wesentlichsten Bedeutung; die Hälfte der philosophischen Kämpfe verschwindet, sobald man jene alten Vorurtheile und Angewöhnungen gründlich in sich berichtigt hat.

Ist man nun über diesen Punkt zu einer festen Einsicht gelangt, so wird auch der zweite Satz nicht mehr so anstößig erscheinen, den ich in dem gleichen Zusammenhang äußerte: es komme in der Philosophie nicht darauf an, ein neues System

zu erfinden, sondern das objective System der Dinge zu erkennen. Mit voller, nachdrücklicher Ueberzeugung wiederhole ich ihn hier, wiewohl er, durch ein sogleich zu erklärendes Mißverständniß, bei ehrenwerthen Männern mir den Verdacht zugezogen hat, daß ich hiermit an der „Zukunft" der Philosophie verzweifle, daß ich überhaupt einem farblosen Latitudinarismus dadurch Vorschub leiste, bei welchem der ohnehin so gefährdete Ernst deutscher Wissenschaft zu Grunde gehen werde. Welcher Philosoph habe je etwas Anderes erkennen wollen, als etwa das „objective System" der Wahrheit, das an sich seiende, nicht bloß erscheinende Verhältniß der Dinge zu einander? Dies sei ja überhaupt der einzige Inhalt alles Philosophirens. Aber aus demselben Grunde — fahren sie nachdrücklicher fort — könne doch nur erwartet werden, daß irgend einmal irgend ein Einzelner, wie sehr er auch auf den Schultern seiner Vorgänger stehe, für alle Folgezeit das System, das gegliederte Ganze der philosophischen Erkenntniß „entdecke", das fortan eine nicht mehr zu widerlegende oder wankend zu machende Grundlage alles Erkennens werden müsse.

So gewiß nun ein solches System bis jetzt nicht „erfunden" sei, so müsse allerdings noch immer auf den philosophischen Messias gewartet werden; oder vielmehr ein Jeder, der ein solches System aufstelle, habe das Recht sich selbst für jenen Messias zu halten, so lange bis er widerlegt sei. Namentlich aber im gegenwärtigen Augenblicke sei der Philosophie nur dadurch zu helfen und ihr wankender Einfluß auf die andern Wissenschaften nur so wiederzubefestigen, daß die jetzt divergirenden Richtungen von Neuem, wie es zu Hegels Zeiten stattfand, der Alleinherrschaft eines einzigen Systemes Platz machen. Wer solche Zukunft, solche Ansprüche läugne, der verzweifle überhaupt an der Philosophie, ja der begehe Verrath an dem Palladium der Wissenschaft!

Wir haben schon im Vorigen die Gründe bezeichnet, welche diesen verwirrenden Halbwahrheiten ihre vollständige Berichtigung angedeihen lassen. Gewiß werden auch künftig ori-

ginale Systeme auftreten, die, je mehr auf die Schultern ihrer Vorgänger gestellt, desto umfassender die Resultate des bisherigen Philosophirens darbieten. Aber desto weniger werden sie „entdeckte" sein in dem Sinne eines scharfsinnigen Erfindens und Sichausdenkens „neuer", bisher unerhörter Begriffe oder Hypothesen, welche Methode wir vielmehr gänzlich verwerfen müssen, als den Quell aller bisherigen Irrthümer, die ein lediglich subjectives, abstractes und leeres Denken hervorgebracht hat. Das ist es nämlich, was uns, die wir nach der wahrhaft objectiven Betrachtung der Dinge streben, principiell von jenen Andern abtrennt, die da immer noch meinen, sie hätten durch ihre subjective Thätigkeit den objectiven Zusammenhang der Dinge, das „System" derselben erst hervorzubringen, während sie doch als ihre eigentliche und einzige Aufgabe erkennen sollten, den durch den schöpferischen Geist in sie hineingelegten Zusammenhang, das natürliche System der Dinge, durch ein Denken, welches Hand in Hand mit der Anschauung geht, vielmehr sich zum Bewußtsein zu bringen. Systematisches Denken heißt nichts Anderes, als das nachdenkende Wiederaufsuchen jenes ursprünglichen, den Dingen eingepflanzten, mithin in ihrer Anschauung und Erfahrbarkeit schon liegenden Systemes selber. Es wäre überhaupt gar kein Begreifen und keine Begriffsanordnung der Dinge möglich, wären sie nicht schon durch die schöpferische Uracte einer absoluten Intelligenz in den höchsten objectiven Vernunftzusammenhang gebracht, dessen Urgedanken und Ursystem aus dem Gegebenen herauszufinden, die wahre und einzige Aufgabe aller Wissenschaft ist. Diese große methodische Wahrheit erkannte zum Theil schon Hegel auf das Bestimmteste. Dies ist der eigentliche Sinn seines Ausspruchs, daß der Begriff die Sache selbst sei, daß dem ächten speculativen Erkennen die sich selbst bewegende Macht dieses objectiven Begriffes zu Grunde liege. Aber er verkümmerte und verhüllte jene Wahrheit großentheils sich wieder, indem er den pantheistischen Irrthum hineinmischte, daß unser speculatives Denken eben identisch sei mit

jenem schöpferischen Urdenken und dasselbe nur zum Bewußtsein seiner selbst erhebe: — ein Irrthum, welchen hier zu widerlegen nicht mehr Noth thut, indem die große in ihm zugleich niedergelegte Wahrheit dadurch keinen Schaden oder Abbruch zu erleiden braucht. Auch verlangen wir nicht, daß man in der rhapsodischen Allgemeinheit, wie diese Sätze hier ausgesprochen werden, sie anerkennen oder unser Princip zum seinigen mache, — dazu bedarf es einer umfassenden Erkenntnißlehre, welche wir gerade in diesem Punkte mit ausreichender Klarheit gegeben haben: — nur das folgt hier daraus, daß, die Wahrheit unseres Princips einmal vorausgesetzt, die bisherigen Ansprüche auf das philosophische Messiasthum eines Einzigen, auf Alleinherrschaft eines Systemes, auf „Entdecken" und „Erfinden" von dergleichen Systemen, als völlig nichtig und als Grund aller andern Verkehrtheit auf das Klarste erkannt werden müssen. Ein Solcher wird die wahre Zukunft der Philosopie eben darin erblicken, daß jenem verworrenen Wesen für immer ein Ende gemacht wird.

Wie bekannt, habe ich im Zusammenhange mit jenen Sätzen Philosophenversammlungen in Vorschlag gebracht, besonders um durch persönliche Annäherungen die Schroffheit angewöhnter Prätensionen zu mildern und so auch mittelbar eine freiere wissenschaftliche Ansicht über das bisherige System- und Schulenwesen und seine principielle Verkehrtheit einzuleiten. Natürlich mußte dieser Vorschlag bei denen, welchen er in das Herz ihrer Ueberzeugungen traf und gerade ihre innersten Ansprüche oder Hoffnungen verletzte, den entschiedensten Widerstand erregen. So gewiß Philosophenversammlungen zur Wiederherbeiführung einer solchen Alleinherrschaft eher störend als förderlich sind, alles andere Sprechen und Verhandeln nothwendigerweise aber überflüssig oder gar vom Uebel ist: so müssen sie als eine völlig unangemessene, ja in sich selbst widersprechende Idee bezeichnet werden, zumal für diejenigen, nach deren Ueberzeugung die bisherige Philosophie überhaupt noch gar nichts vor sich gebracht, kein bleibendes Resultat aufzu-

weisen hat, wo daher noch Alles von den zukünftigen Leistungen eines entweder schon vorhandenen oder noch zu erwartenden Systemes abhängt.

Dennoch hat mich noch Nichts es bereuen lassen, daß ich meiner Ueberzeugung gemäß jenen Vorschlag angeregt. Wie ich von andern tüchtigen Männern lebhafte Beistimmung gefunden habe nicht nur wegen des Vorschlages selbst, sondern auch in Betreff des Princips, aus welchem er hervorgegangen; so hoffe ich zuversichtlich, dies Princip eben bald allgemeiner anerkannt zu sehen, wo sodann eine grundveränderte Behandlung der Philosophie nicht lange auf sich warten lassen würde. Vielmehr wäre es möglich, daß gerade dies erneuerte Hervorkehren der alten schroffen Spitzen unsern Systemphilosophen selbst verriethe, wie stumpf und rostig ihre Waffen geworden sind, wie Niemand dadurch sich imponiren lasse, als wer etwa mit ihnen in demselben willkührlich gezogenen Zauberkreise sich befindet.

Uebrigens kann ich die Meinung jener Männer hinlänglich begreifen und mir vollständig zurechtlegen. Die Philosophie hat lange genug in dem alten Gleise ausschließender Systeme, des Sicherhebens und Stürzens speculativer Dynastieen sich bewegt: warum soll dies nicht noch länger so fortgehen? Es gab wenigstens den gerade Herrschenden das Recht zu einer gewissen esoterischen Vornehmheit und den Vorzug, auf die Andern, als auf unebenbürtige Paria's herabschauen zu dürfen. Jetzt ist indessen der Glanz der alten Namen erbleicht und der Kronprätendenten sind so viele, daß schon ihre dichtgedrängte Existenz neben einander, wie enggepflanzte Stämme in einem Walde, das Aufkommen des Einzelnen erschweren muß. Da bleibt denn nichts übrig, als eben zu hoffen und äußerlich wenigstens seinen Ansprüchen in keinerlei Art zu vergeben!

Ich will dieses guten, treuherzigen Glaubens an die künftige ausschließliche Alleinherrschaft eines Systemes und an das definitive Ende aller philosophischen Revolutionen durch dasselbe — jeder meint natürlich nur sein eigenes System, und

nachher wird ihm die Selbsttäuschung oft sehr bitter gezeigt — ich will dieses ganzen bisherigen Gebarens unserer Schulphilosophen nicht spotten, — wiewohl es schwer wird, auch dazu bei der klaren Einsicht vom Vergeblichen und Ueberflüssigen solcher Hoffnungen, gegenüber diesem hartnäckigen Warten auf eine That, die schon über 2000 Jahre ausbleibt sich eines Lächelns zu enthalten. Nur das muß ich verbitten, wenn man darüber von anderer Ueberzeugung ist, dies für Verzweiflung an der Zukunft der Philosophie, für Verrath an der Wissenschaft ausgegeben zu sehen. Ganz im Gegentheile: man könnte darum am Heile der Philosophie verzweifeln, — und Vielen ergeht es in der That also, — weil man jenes Schauspiel stets sich erneuernder und stets getäuschter Ansprüche vor sich hat, um vollends davon zu schweigen, wie lächerlich und verächtlich vor den andern wissenschaftlichen Männern unsere wechselseitige, auf jene Ansprüche gegründete Polemik uns gemacht hat. Hier sollte vielmehr derjenige als ein Retter und Erneuerer der Philosophie begrüßt werden, welcher aus wissenschaftlicher Einsicht das Trügerische jenes Treibens aufdeckt und die Philosophie aus ihrem gegenwärtigen stockenden Laufe durch eine Menge von Nebenkanälen hindurch, deren jeder sich für den eigentlichen Kern ausgiebt, in einen freien allgemeinen Fortfluß hineinzuleiten im Stande ist.

Auch will ich dabei nicht einen Vortheil geltend machen, den ich jenen Philosophen der bisherigen Observanz gegenüber noch besonders ansprechen darf. Ich selbst habe nämlich, so gut wie sie, dasjenige aufgestellt, was sie ein „eigenes System" nennen würden. Auch bin ich nichts weniger als Latitudinarier in der Wissenschaft, indem ich meine Rechte und Ansprüche gegen jedermänniglich zu vertreten vermag und jedem Gegner Rede gestanden habe. Ich hätte daher die beste Veranlassung mich ihnen anzuschließen, in der althergebrachten Prätension auf Alleinherrschaft. Auch sehe ich nicht ein, wodurch ich in dieser Beziehung ungünstiger oder hofnungsloser gestellt sein sollte, als irgend ein Anderer, da im Gegentheil

unläugbar die Hauptideen meiner Weltansicht dem entsprechen oder entgegenkommen, was die heutige Wissenschaft mehr oder minder klar auf das Entschiedenste erstrebt und dessen die allgemeine Bildung und das wirkliche Leben auf das Innigste begehrt. Wenn ich nun dennoch in das alte unklare Wesen der Philosophen einzustimmen vermeide, so darf ich wohl ohne Weiteres die Präsumtion für mich ansprechen, daß dies nur aus Gründen streng wissenschaftlicher Ueberzeugung geschehe; noch mehr: ich darf erwarten, daß man zuerst jene Gründe widerlege, um ein Recht zu gewinnen, uns Andern gegenüber die alten Ansprüche aufrecht zu erhalten.

Allerdings bekenne daher auch ich eine Grundreform in der Philosophie bewirken zu wollen, aber nicht durch mein System oder vielmehr durch dieses nur insofern, als es zur wissenschaftlichen Begründung meiner allgemeinen Ueberzeugung über das Wesen der Philosophie dient, — wie weiter vielmehr dadurch, daß von nun an ein umfassenderer Begriff von der Philosophie und ein höherer Stil in derselben, damit aber auch ein bewußtes und klar orientirtes Zusammenarbeiten unter den Philosophen möglich werde. Die gegenwärtige Zeitschrift aber, indem sie diesen Gedanken in ihr erneuertes Programm ausdrücklich aufnahm, hat gerade dadurch bezeugt, daß sie sich einer bessern und höhern Zukunft der Philosophie widme und hat ihre volle Hoffnung einer solchen damit ausgesprochen. Auch glaubt sie kaum in dieser Hoffnung sich zu täuschen, so gewiß sich nicht verkennen läßt, daß schon um der angeführten einleuchtenden Gründe willen es mit der Herrschaft ausschließender Systeme zu Ende sei.

Die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen

nach

ihren letzten Principien dialektisch entwickelt

von

Dr. Wirth.

Art. II.

Wir haben bisher die ontologischen Voraussetzungen der Unsterblichkeits-lehre geprüft, und können als Resultat dieser Untersuchung den Satz aufstellen, daß die höchsten Grundbegriffe alles Seins nicht nur nicht im Widerspruch mit unserer Lehre stehen und daß nicht nur alle jene aus dem Wesen des Seins, der Einheit, des Endlichen, des Werdens und der Zeit entnommenen Argumente gegen sie falsch seien, sondern daß auch diese Begriffe einen unaufgelösten Widerspruch enthalten würden, wenn es nicht im Umkreise des Endlichen, Gewordenen und Zeitlichen Wesen geben würde, welche bestimmt sind, in sich die Identität dieser Kategorien mit denen des Unendlichen und Ewigen darzustellen. Ob nun aber die Menschen unter diese Wesen gehören, das ist die Frage, welche eine anthropologische Untersuchung erfordert und deren Bejahung für die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen in letzter Beziehung allein entscheidend sein kann; denn erst wenn diese Untersuchung für unsere Lehre günstig ausfällt, haben wir die zwei nothwendigen Prämissen eines Beweises, den Obersatz in unserer ontologischen Untersuchung, welcher die Nothwendigkeit des Geschaffenseins unsterblicher Wesen im Allgemeinen setzt, den Untersatz in der anthropologischen, welcher behauptet, daß

die menschliche Natur die Bedingungen eines solchen unsterblichen Seins enthalte, und aus beiden ergiebt sich dann der Schlußsatz, welcher die Wirklichkeit der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen behauptet, von selbst mit strenger Nothwendigkeit. Daher war es denn immer zuletzt die anthropologische Seite der Frage, um welche sich These und Anthithese in Beziehung auf unser Problem von jeher gedreht haben, obwohl es wenig spekulativen Scharfblick verrathen würde, zu meinen, daß unser Problem nur anthropologischer Natur sei, und die tieferen, rein transscendentalen Gegensätze zu verkennen, welche dem Streite über dasselbe zu Grunde liegen.

Die anthropologische Seite unserer Frage kann sich aber vorzugsweise nur in den drei Untersuchungen bewegen: vorerst über das Verhältniß der Faktoren unserer Natur, nämlich des Geistes und des Leibes; sodann, wenn wir hieraus den Begriff der menschlichen Persönlichkeit gewonnen haben, über ihr Verhältniß zur menschlichen Gattung; endlich, nachdem so allseitig das Leben der menschlichen Persönlichkeit beleuchtet worden, über die Entwicklung dieses Lebens selbst, worin das Individuelle und Allgemeine, Sinnliche und Unsinnliche als eine sich mit sich vermittelnde Bewegung erscheint.

Welcher Ansicht man über die Unsterblichkeit des Menschen huldige, das hängt in anthropologischer Beziehung zunächst davon ab, in welches Verhältniß Leib und Seele oder Geist *) des Menschen wir glauben setzen zu müssen, und es ist deswegen schlechterdings unmöglich, auch nur einige Sicherheit in der Stellung zu unserm Problem zu gewinnen, ohne daß wir uns klar geworden sind über das bezeichnete Verhältniß. Ueber dieses nun lassen sich, einzelne Nuancen abgerechnet, im Allgemeinen drei Theorien aufstellen, indem man entweder die menschliche Natur als Vereinigung zweier wesent-

*) Geist und Seele nehmen wir hier als identisch und denken uns den Geist als die vernünftig denkende Seele selbst; daher beide Ausdrücke alterniren.

lich verschiedener Substanzen, des Leibes und der Seele, begreift, ohne eine dieser Substanzen von der andern abzuleiten, oder indem man eine derselben als das Wesen der andern setzt, wobei entweder der Leib oder der Geist als die Substanz des Menschen gedacht werden kann.

Die erstere Ansicht, welche in der ganzen frühern Epoche der neu-europäischen Philosophie von Cartesius an bis Kant die herrschende war und welche neuerdings u. A. noch Sigwart in seiner Anthropologie vertreten hat, behauptet also, Geist und Leib seien zwei verschiedene Substanzen, von denen jede ihre besondern Gesetze habe und keine durch die andere gesetzt sein könne, die aber doch zusammen die menschliche Natur konstituiren. Diese Ansicht scheint nun unserer Lehre höchst günstig zu sein, da, wenn der Geist eine besondere Substanz neben dem Leibe ist, ihm allein auch die Möglichkeit des Fürsichseins außer demselben scheint zukommen zu können. Allein genauer betrachtet ist die ausschließliche Bedingtheit der Unsterblichkeitslehre durch die in Rede stehende Theorie doch nur eine scheinbare, ja in Wahrheit ist das Gegentheil der ersteren die alleinige Consequenz der letzteren. Denn wenn doch mit dem Tode des Menschen sein Leib der Verwesung anheimfällt und der Leib zum Theil die Substanz des Menschen ausmacht, wie können wir alsdann noch sagen, das Individuum, Mensch, daure fort? Der bloße Geist kann für sich nicht existiren ohne ein sinnliches Organ, und dieß ist auch die Ansicht, welcher meistens die Vertheidiger der substantiellen Differenz von Leib und Seele beipflichten müßten, weil sie ja selbst den Leib nur als die Eine Hälfte der menschlichen Substanz betrachten und in jenen das substantielle Sein des Menschen ebensosehr setzen, als in den Geist. Kann nun aber der Geist nicht für sich allein existiren und liegt doch in seinem Wesen nicht selbst die Kraft, ein sinnliches Organ hervorzubringen, wie dieß die in Rede stehende Theorie behaupten muß; wahrlich so läßt sich ohne ein Wunder, nämlich ohne die Schöpfung eines neuen Leibes, mit dem sich der Geist vereinigte und mit

welchem eigentlich nur ein neues Individuum entstände, die Möglichkeit eines individuellen Fortlebens des Menschen nach dem Tode nicht absehen. Jedoch diese Theorie ist auch keineswegs haltbar und von der Mehrzahl der Philosophirenden längst mit Recht aufgegeben. Was sie mit der überall nach Einheit ringenden Vernunft in unauflöslichen Zwiespalt bringt, ist ihr Dualismus, welcher am wenigsten da, wo es sich um Erklärung der Individualität, also des ungetheilten, einfachen Eins handelt, statuirt werden sollte und dessen Lösung man in der früheren abenteuerlichen Theorie eines beständigen Konkursus Gottes bei Einwirkung der Seele auf den Leib oder in der mechanischen Vorstellung einer prästabilirten Harmonie, in welcher beide zwei gleichmäßig konstruirten Uhren ähnlich sich bewegen sollen, und dergleichen schwerlich mehr suchen wird.

Versteht man freilich unter Substanz auch das, was nur relativ für sich ist, was ein nur untergeordnetes Centrum eigener Thätigkeiten bildet; so kann man allerdings von verschiedenen und mehreren Substanzen im Menschen reden, wofern man nur anerkennt, daß der Geist die absolute Substanz im Menschen sei, d. h. daß in ihm das höchste Centrum aller anderen relativen Einheiten, welche die menschliche Natur konstituiren, und der wahre Grund derselben liege. Denn eine unlebendige Vorstellung von der Einheit des menschlichen Wesens wäre es, wenn wir diese als etwas schlechthin Einfaches uns denken würden. Die Einheit, welche das menschliche Wesen bildet, ist vielmehr selbst wieder eine Einheit von Einheiten. In diesem Sinne habe ich in meiner Schrift über die spekulative Idee Gottes das Sein überhaupt, insbesondere das menschliche zu begreifen versucht. Allein anerkannt wird hiebei, was die in Rede stehende dualistische Theorie leugnet, daß eine und dieselbe Einheit die menschliche Persönlichkeit constituire, daß sowohl Leib als Geist nur verschiedene Formen derselben seien und daß insbesondere der Geist diese Einheit in ihrer Selbsterfassung, in ihrer absoluten Identität mit sich, also das wahre

Centrum des Menschen und damit auch die herrschende Entelechie des Leibes sei.

Eine solche Lehre ist aber nicht mehr dualistisch, sondern **monistisch** zu nennen. Auf sie müssen wir daher nunmehr genauer eingehen. Die monistische Theorie über das Verhältniß von Leib und Geist besteht nämlich, während die dualistische sie als zwei nach Ursprung und Wesen gänzlich verschiedene, gleich unabhängig von einander nur in der schöpferischen Causalität Gottes begründete Substanzen begreift, umgekehrt im Allgemeinen in der Lehre, daß beide sich zu einander verhalten wie das Setzende und Gesetzte, das Wesen und die Erscheinung, die Substanz und ihre Bethätigung. Es erhellt aber von selbst, daß diese Theorie eine gedoppelte und zwar polarisch entgegengesetzte Auffassung zuläßt, je nachdem man in den Leib oder in den Geist die eigentliche Substanz des Menschen setzt. Die erstere, die materialistische Lehre, läßt selbst wieder sowohl eine ideellere als eine grobsinnliche Modifikation zu. Die grobsinnliche Form ist diejenige, welcher zufolge der Geist selbst als etwas Materielles bestimmt wird; allein materialistisch nur in einem ideelleren Sinne des Wortes ist auch ein System zu nennen, welches zwar den Geist als etwas Unsinnliches bestimmt, dabei aber doch den Leib als die eigentliche Substanz und Subjekt des Menschen, den Geist als das vom Leibe nur Gesetzte, als bloße Form oder Reflexion desselben bezeichnet. In diesem Sinne hat nicht allein der realistische Pantheismus **Spinoza's** noch eine materialistische Seite an sich, sofern er den Geist als bloße Form des Leibes bestimmt und demgemäß auch eine Oberherrschaft desselben über den Körper anzuerkennen nicht vermag (Eth. III. Prop. 2. Schol.), sondern selbst der neuere idealistische Pantheismus bleibt in der bezeichneten Hinsicht im Materialismus befangen, ja er muß dieß, weil und sofern er eben Pantheismus ist. Denn als Pantheismus vermag er den Geist nicht, wie der Theismus, in das **erste** Seiende zu setzen oder als Princip des Seins zu begreifen, sondern kann ihn nur als **Resultat** und zwar der

Natur fassen. Wenn nun gleich die neuere pantheistische Philosophie diesen Proceß der Reflexion der Natur in sich, wodurch der Geist werden soll, als einen immer neu sich wiederholenden und insofern ewigen sich denkt, so bleibt doch der Geist hiebei immer nur das Gesetzte, und das Setzende, folglich auch die Substanz des Menschen und seines Geistes ist die Natur. Der idealistische Pantheismus kommt daher, indem er den Geist folgerichtig nur als das Gesetzte zu begreifen vermag und doch seinen Unterschied vom realistischen Pantheismus selber darein setzt, das Ideale als das allein Seiende erkannt zu haben, in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Wie sehr von diesem Widerspruche das Hegel'sche System gedrückt werde, habe ich ausführlich in meiner Schrift: Die spekul. Idee Gottes S. 391 ff. gezeigt. So viel erhellt aber auch schon aus dem Gesagten, daß Feuerbach nur die strenge Consequenz des Hegel'schen Systems gezogen hat, wenn er die Sinnlichkeit für das allein wahrhaft Seiende erklärt, daß ebenso Strauß vom Hegel'schen Systeme aus ganz folgerichtig die erste Menschenbildung nur als einen natürlichen Proceß, als das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen zu denken vermag, daß von demselben Systeme aus ganz richtig Richter und Zeller geradezu den Satz aufstellen: Der Leib denkt, der Leib will, der Leib fühlt *).

Wie wenig sowohl in denjenigen Systemen, welche noch irgend wie im Materialismus befangen sind, als in dem ausgesprochenen Materialismus selbst die persönliche Unsterblichkeit eine Stelle finden könne, erhellt von selbst. Ist der Geist selbst etwas Materielles, so ist er der Auflösung ebenso unterworfen wie jedes andere materielle Ding, da es im Begriffe der Materie liegt, immer nur außer sich selbst zu sein und daher nie wahrhaft zu existiren, sondern beständig zu wechseln. Ist aber der Geist auch nur das Accidenz des Leibes und der Leib seine

*) Richter in s. Schrift von den letzten Dingen S. 52.

Substanz, ist der Geist nicht das eigentliche Fürsichseiende im Menschen, sondern ist dieß Fürsichseiende der Körper, oder auch ist der Geist nicht das thätige Princip, sondern nur die Thätigkeit, nicht das Denkende, sondern nur Denken, nur der Akt selbst, der Leib aber das Princip des Denkens und aller Thätigkeit; so muß, da mit der Substanz das Accidenz, mit dem Princip die Thätigkeit aufhört, auch der Geist mit seinem Leibe aufhören zu sein.

Allein vorerst den reinen Materialismus zu widerlegen, ist nicht schwer, ja auch nur der Versuch einer solchen Widerlegung hätte noch vor Kurzem als eine Beleidigung gegen den Leser gelten können und wir dürften daher glauben, eines solchen überhoben zu sein, wenn nicht neuerdings als der letzte, seichte Ausläufer der pantheistischen Periode unserer Philosophie der Materialismus und Sensualismus wieder auftauchte. Was ist denn nun die Materie? kann sie als etwas für sich selbst Seiendes auch nur gedacht werden? Reine Materie, sie in ihrem lauteren Wesen ist nur ein außer sich Seiendes, daher ihre Schwere, die mit ihrem Begriffe selbst gegeben ist, daher ihre Räumlichkeit, ohne welche sie nicht gedacht zu werden vermag. Ein solches außer sich Seiendes setzt aber nothwendig ein in sich Seiendes, folglich etwas, das nicht Materie, das rein immateriell, also dynamisch ist, voraus und kann, weil das außer sich selbst Seiende nur als Differenziirung jenes in sich Seienden zu begreifen ist, nur Folge, Ausdruck oder Erscheinung der immateriellen Kraft sein. Daher leiht selbst das Système de la nature, obgleich es die Materialität der Seele aus ihrem Einflusse, ihrer Einwirkung auf den Leib glaubt folgern und darum die Seele mit dem Gehirne selbst identificiren zu müssen, um nur eine Bewegung der Welt und darin die Entstehung der Dinge erklärlich zu finden, der Materie eine Kraft der Bewegung. Vollends aber den Geist als etwas Materielles zu denken ist nur der Geistlosigkeit möglich. Die Materie, welche einen bestimmten Raum einnimmt, ist endlich; der Geist, obwohl seinem Leibe nach in einem be-

Natur fassen. Wenn nun gleich die neuere pantheistische Philosophie diesen Proceß der Reflexion der Natur in sich, wodurch der Geist werden soll, als einen immer neu sich wiederholenden und insofern ewigen sich denkt, so bleibt doch der Geist hiebei immer nur das Gesetzte, und das Setzende, folglich auch die Substanz des Menschen und seines Geistes ist die Natur. Der idealistische Pantheismus kommt daher, indem er den Geist folgerichtig nur als das Gesetzte zu begreifen vermag und doch seinen Unterschied vom realistischen Pantheismus selber darein setzt, das Ideale als das allein Seiende erkannt zu haben, in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Wie sehr von diesem Widerspruche das Hegel'sche System gedrückt werde, habe ich ausführlich in meiner Schrift: Die spekul. Idee Gottes S. 391 ff. gezeigt. So viel erhellt aber auch schon aus dem Gesagten, daß Feuerbach nur die strenge Consequenz des Hegel'schen Systems gezogen hat, wenn er die Sinnlichkeit für das allein wahrhaft Seiende erklärt, daß ebenso Strauß vom Hegel'schen Systeme aus ganz folgerichtig die erste Menschenbildung nur als einen natürlichen Proceß, als das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen zu denken vermag, daß von demselben Systeme aus ganz richtig Richter und Zeller geradezu den Satz aufstellen: Der Leib denkt, der Leib will, der Leib fühlt *).

Wie wenig sowohl in denjenigen Systemen, welche noch irgend wie im Materialismus befangen sind, als in dem ausgesprochenen Materialismus selbst die persönliche Unsterblichkeit eine Stelle finden könne, erhellt von selbst. Ist der Geist selbst etwas Materielles, so ist er der Auflösung ebenso unterworfen wie jedes andere materielle Ding, da es im Begriffe der Materie liegt, immer nur außer sich selbst zu sein und daher nie wahrhaft zu existiren, sondern beständig zu wechseln. Ist aber der Geist auch nur das Accidenz des Leibes und der Leib seine

*) Richter in s. Schrift von den letzten Dingen S. 52.

einen unbewußten Grund seines Seins hat, in welchen er sich im Schlafe zurückbegiebt, und sofern physische Krankheiten auch aus einer Entzweiung des Geistes mit sich und der Außenwelt entspringen; wir wollen sodann nicht daran erinnern, daß, mögen nun auch jene dunklen Zustände begriffen werden, wie sie wollen, doch das Eine klar und hell dastehe, was gegen alle und jede Materialität des Geistes spricht, nämlich das Selbstbewußtsein, daß folglich, so lange der aus ihm entnommene Beweis für die Unsinnlichkeit der Seele nicht widerlegt ist, alle anderen Gründe nur als untergeordnet erscheinen können. Allein von allem Bisherigen abgesehen, wer sagt denn, daß der Leib keinen Einfluß auf den Geist haben könne? Ist denn eine Wechselwirkung beider eine Identität derselben? Nur wenn beide Begriffe zusammenfielen, müßte aus jenen Zuständen die Materialität der Seele gefolgert werden. Gegen die rein dualistische Ansicht freilich, welche zwischen Leib und Seele als zwischen zwei ganz verschiedenen Substanzen keinen wirklichen Zusammenhang setzen kann, haben die angeführten Argumente eine Bedeutung, nicht im mindesten aber gegen eine Ansicht, welche Geist und Leib in ihrer inneren Einheit erkennt.

Was aber die andere Ansicht betrifft, welche, obwohl sie den Geist als etwas Immaterielles faßt, doch den Leib als die Substanz des Menschen, den Geist als das blos Accidentelle setzt; so ist dieselbe nur als eine wunderliche zu bezeichnen. Was ist denn das eigentliche Substanzielle in einem Wesen anders, als das, was das Centrum aller seiner Begehrungen, Empfindungen, Gedanken und Handlungen ausmacht? Und dieses Centrum ist im Menschen doch nicht der Leib, sondern die Seele, in höchster Beziehung die selbstbewußte Seele, der Geist, das Ich, welches nicht nur Alles, was es mit Bewußtsein vollbringt, auf sich selbst bezieht, sondern auch die bewußtlosen, wesentlich körperlichen Funktionen, seien es nun leidentliche oder thätige, sich zuschreibt, von sich aussagt und in allem Wechsel seiner Zustände, seien diese auch so verschieden, mi-

stimmten Raume, ist doch unendlich. Das Universum, alles Seiende reflektirt er sich und handelt nur mit Rücksicht auf das All des Seins, während die bestimmte Materie alles Andere von sich ausschließt. Die Materie — dieß ist der tiefere Grund des Gesagten — ist reflexionslos; der Geist ist sich in sich werdende Thätigkeit, er ist bei sich selbst in seiner Beziehung auf alles Andere. Sein Selbstbewußtsein und, da in diesem all sein Thun sich bewegen kann, alle seine Handlungen sind der unmittelbare Beweis seiner Immaterialität. Freilich sehen wir nirgends die Materie rein außer sich seiend und darum schlechthin in dem Raume begränzt. Alle Materie, die wir sehen, bezieht sich auf einander und hat zugleich ein Streben nach dem Insichsein. Allein so sehen wir die Materie, weil es nirgends eine reine Materie gibt, sondern die bloße Materie eine Fiktion des abstrahirenden Verstandes ist, in Wahrheit aber alle Materie Ausdruck und Erscheinung eines Immateriellen ist.

Sollte man daher noch jene Beweise für die Materialität der Seele zu widerlegen haben, welche aus ihrer Verbindung mit einem Leibe an sich und aus gewissen Zuständen geistiger Abhängigkeit vom Körper genommen zu werden pflegen? Wer da sagt, die Seele müsse materiell sein, weil sie mit etwas Materiellem in Verbindung stehe, nur aber Gleichartiges sich verbinden und auf einander wirken könne; ein Solcher würde einmal eine geringe ontologische Einsicht verrathen, indem vielmehr in allem Seienden Entgegengesetztes zur Einheit verbunden ist, sodann aber würde er sprechen, ohne zu wissen, was er sagt, da ja vielmehr das Bewegtwerden des Leibes schlechthin ein ideales Princip der Bewegung voraussetzt, das selbst nicht leiblicher, sondern nur dynamischer Art sein kann. Beruft man sich aber auf die Zustände geistiger Abhängigkeit vom Leibe, wie den Schlaf, physische Krankheiten *) und dergl.: so wollen wir davon abstrahiren, daß diese Zustände vielfach ihren Grund im Geiste selbst haben können, sofern der Geist in sich selbst

*) So neuerdings noch Richter in s. mehrerwähnten Schrift. S. 56 ff.

einen unbewußten Grund seines Seins hat, in welchen er sich im Schlafe zurückbegiebt, und sofern physische Krankheiten auch aus einer Entzweiung des Geistes mit sich und der Außenwelt entspringen; wir wollen sodann nicht daran erinnern, daß, mögen nun auch jene dunklen Zustände begriffen werden, wie sie wollen, doch das Eine klar und hell dastehe, was gegen alle und jede Materialität des Geistes spricht, nämlich das Selbstbewußtsein, daß folglich, so lange der aus ihm entnommene Beweis für die Unsinnlichkeit der Seele nicht widerlegt ist, alle anderen Gründe nur als untergeordnet erscheinen können. Allein von allem Bisherigen abgesehen, wer sagt denn, daß der Leib keinen Einfluß auf den Geist haben könne? Ist denn eine Wechselwirkung beider eine Identität derselben? Nur wenn beide Begriffe zusammenfielen, müßte aus jenen Zuständen die Materialität der Seele gefolgert werden. Gegen die rein dualistische Ansicht freilich, welche zwischen Leib und Seele als zwischen zwei ganz verschiedenen Substanzen keinen wirklichen Zusammenhang setzen kann, haben die angeführten Argumente eine Bedeutung, nicht im mindesten aber gegen eine Ansicht, welche Geist und Leib in ihrer inneren Einheit erkennt.

Was aber die andere Ansicht betrifft, welche, obwohl sie den Geist als etwas Immaterielles faßt, doch den Leib als die Substanz des Menschen, den Geist als das blos Accidentelle setzt; so ist dieselbe nur als eine wunderliche zu bezeichnen. Was ist denn das eigentliche Substanzielle in einem Wesen anders, als das, was das Centrum aller seiner Begehrungen, Empfindungen, Gedanken und Handlungen ausmacht? Und dieses Centrum ist im Menschen doch nicht der Leib, sondern die Seele, in höchster Beziehung die selbstbewußte Seele, der Geist, das Ich, welches nicht nur Alles, was es mit Bewußtsein vollbringt, auf sich selbst bezieht, sondern auch die bewußtlosen, wesentlich körperlichen Funktionen, seien es nun leidentliche oder thätige, sich zuschreibt, von sich aussagt und in allem Wechsel seiner Zustände, seien diese auch so verschieden, wie

die mit den Altersstufen vor sich gehenden Veränderungen, doch als dasselbe Eine sich weiß und damit die Identität der Persönlichkeit behauptet. Vollends wie läßt sich jene Ansicht, daß der Leib der thätige Grund im Menschen, der Geist nur die Thätigkeit sei, mit der Thatsache vereinigen, daß der Geist im Gegensatze zu seinen leiblichen Begierden sich selbst zu bestimmen vermag, ja daß die ganze sittliche Bestimmung des Menschen wesentlich in der Herrschaft des Geistes über seinen Leib beruhe und in letzter Beziehung eine Verklärung der Sinnlichkeit zum durchsichtigen, fließenden Organe des Willens zu ihrem Zwecke habe? Der Ausdruck: der Leib denkt, fühlt, will, besagt entweder nur: dasselbe Wesen, welches den Leib konstituirt, ist auch das Denkende, Fühlende und Wollende in uns, und dann vermögen auch wir denselben uns anzueignen, sofern man jenes den Leib bildende Wesen als ein ideales faßt; oder aber er ist wörtlich zu nehmen und dann ist er etwas Widersinniges, indem das Denken ein Erfassen des unsinnlichen Wesens der Dinge, folglich selbst etwas rein geistiges ist und auf der Abstraktion von aller Sinnlichkeit, selbst der der Vorstellung beruht, und ebenso das Wollen in der Freiheit von allen sinnlichen Motiven sein eigentliches Wesen hat. Die Opposition der neueren Philosophie gegen die Annahme der Substanzialität des Geistes hat ihre theilweise Rechtfertigung in der überlieferten unlebendigen Vorstellung von dieser Substanzialität als einer Dingheit. Man scheute sich nicht, die Kategorie des Dings auf den Geist anzuwenden. Allein Ding und Substanz sind zweierlei Begriffe. Während der erstere Begriff nur auf die Naturwesen sich bezieht, umfaßt der letztere alle Arten des Seins, und bezeichnet nichts Anderes, als das Fürsichseiende, Selbständige, dasjenige, was aus sich eine Reihe von Wirkungen setzt.

Es erhellt von selbst aus dem Bisherigen, daß wir nur den Geist als die Substanz des Menschen, folglich auch als die des Leibes denken können, und daher der spiritualistisch monistischen Lehre beitreten müssen. Für sie sprechen alle,

bisher theilweise schon angeführten Momente, vor Allem die Thatsache, daß der Geist den Leib zu beherrschen vermag, daß das Ich Alles, was der Mensch sowohl dem Leibe als Geiste nach leidet oder thut, auf sich selbst als Subjekt bezieht, daß der Leib als solcher, d. h. als bloße Materie betrachtet, gar nichts, sondern bloße Erscheinung, bloße Darstellung eines Dynamischen ist, daß eben deßwegen zwischen Leib und Geist eine wundervolle Harmonie der Organisation statt findet und der erstere namentlich in seinen Hauptsystemen, denen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, die Grundfunktionen des Geistes, Erkennen, Wollen, Fühlen, eben so reflektirt, wie hinwiederum alle besonderen Organe des Leibes, in welchen jene Systeme sich durchdringen, nur Medium geistiger Thätigkeiten, ja alle Fasern und Nerven des Leibes von der Einen Psyche durchdrungen und darum selber empfindungsvoll sind. Erscheint hiernach der Geist als das eigentliche Eine, als die Substanz und das Subjekt im Menschen, der Leib nur als das Gesetzte, als die reale Selbsterscheinung des Geistes, durch welche er erst in ein begränztes Dasein eingeht; so liegt freilich die Einwendung nahe, wie denn der Geist, diese bewußte und freie Henade, ein Unbewußtes und Unfreies aus sich habe produciren können? Allein diese Einwendung beruht auf einem Mißverständnisse. Einmal hat der Geist auch, nachdem er bereits zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit erwacht ist, immer noch eine dunkle und unbewußte Seite als die Basis seines Lebens an sich, und es ist daher nicht zu verwundern, daß er in der Organisation als bewußtlos wirkende, plastische Seele nach nothwendigen Gesetzen schafft. Sodann lehren wir natürlich nicht, daß der Geist aus seinem Bewußtsein heraus ein Unbewußtes, aus seiner Freiheit ein Unfreies als sein Gegenbild projicirt habe, sondern wir setzen den Geist in jenem Stadium seines Seins, in welchem er seine Organisation sich bildete, als bewußtlos schaffende Seele. Der Geist setzt sich selbst voraus. Er ist Reflexion, Reflexion aber ist In-sich-Gehen. Was aber in sich geht, muß doch zuvor s e i n, ehe es in sich geht.

Der Geist also muß zuerst blos seiende, d. i. bewußtlos wirkende Seele sein, ehe er in sich selbst geht und als aktueller Geist existirt. Saget nicht, daß das die Organisation Bildende eben darum nicht der Geist sein könne, weil es nicht mit Bewußtsein bilde. Was den Leib ursprünglich organisirt, ist etwas Ideales, eine geistige, der mütterlichen Seele noch immanente Henade, und diese ist ganz dasselbe Subjekt, welches späterhin als Ich sich erfaßt und sich wirklich als Ich setzt. Oder nennt Ihr den schlafenden Geist darum nicht mehr Geist, weil er in sein bewußtloses Sein zurückgegangen ist? Selbst der Kampf zwischen Geist und Leib ist nicht gegen unsere Lehre, sondern spricht richtig verstanden nur für sie. Ist denn ein Widerstreit nicht sogar zwischen dem Erkennen und Wollen oder zwischen ihnen und dem Gefühle möglich, und doch schreiben wir alle diese Funktionen und Zustände Einem Subjekte zu? Und genauer betrachtet, was ist jener Kampf? Entweder ist er ein theoretischer oder ein praktischer, in jenem Falle ist er eine Kollision zwischen der sinnlichen Empfindung und der Vernunft, in diesem zwischen der sinnlichen Begierde und dem Willen, immer also eine solche des Geistes mit sich selbst, nämlich zwischen seinem unbewußten, niederen Dasein und seiner höheren Energie, die aus jenem emporstrebt.

Setzen wir nun aber den Geist als die eigentliche Substanz des Menschen, so erhellt nun erst die volle Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer persönlichen Unsterblichkeit desselben. So sehr knüpft sich an jene erstere Erkenntniß, nämlich an die von der alleinigen, wahrhaften Substanzialität des Geistes, die andere von seiner persönlichen Unsterblichkeit, daß wir den ersten unter den Philosophen, welcher dieselbe zum ersten Male klar hinstellte und damit die Materie als bloßes Nichtsein d. i. als bloße Erscheinung faßte, Platon sofort auch die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes einem durch Naturalismus, Pantheismus und Sophistik bereits skeptisch gewordenen Zeitalter zum klarsten philosophischen Bewußtsein bringen sehen. Vor allen Dingen liegt die Mög-

lichkeit der persönlichen Unsterblichkeit in der Substanzialität des menschlichen Geistes. Denn ist der Geist so sehr unabhängig von seinem Leibe, daß dieser nur seine Erscheinung, nur das Accidentelle genannt werden kann; wie sollte er alsdann mit ihm aufhören? Wohl hört die Erscheinungsform mit dem Wesen, nicht aber das Wesen mit der Erscheinungsform auf, sondern das Wesen behauptet sich im Wechsel seiner Formen. So ist denn auch der Leib jetzt schon ein beständig Fließendes, ein immer von neuem Werdendes, sein Leben ein steter Zu- und Abfluß, während der Geist derselbe bleibt und dieser seiner Idealität trotz allem Wechsel stets sich bewußt bleibt, und so kann auch der Tod eine bloße Metamorphose sein, während in ihm das Eine Fürsichseiende, der Geist, beharrt. Ist aber damit auch die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit gelehrt? Um sie zu erkennen, müssen wir weiter zurückgehen. Nichts kann vernichtet werden, denn das glauben hieße das Widersinnige annehmen, daß Seiendes zum schlechthin Nichtseienden werden könne. Dieser alte eleatische Grundsatz und sein Beweis hat noch immer seine volle Giltigkeit, und nur eine Scheindialektik ist es, welche ihn neuerdings umzustürzen suchte. Alles Vergehen ist daher nur Verwandlung, Auflösung des Bisherigen und Combination eines neuen Seins aus den Elementen des früheren. Der Tod vernichtet daher auch den Menschen nicht, sondern — was wirkt er? Was den Leib des Menschen betrifft, so lehrt dieß der Augenschein. Er wird in seine Elemente zersetzt, aus denen er nach und nach sich gebildet hat. Der Geist des Menschen aber — kann er auch aufgelöst, zersetzt werden? Der Geist des Menschen ist ein identisches, einfaches Wesen. Er ist Ich = Ich. Sein Selbstbewußtsein ist der Beweis seiner Einfachheit. Hat er auch eine Vielheit in sich, so ist diese doch lediglich nichts als die mannichfaltige Weise seiner Selbstbeziehung auf sich. Das Identische, Einfache aber kann nicht aufgelöst werden, denn es hat keine Theile, aus denen es bestünde und in die es wieder zersetzt werden könnte. Der Geist also besteht fort; der Geist

aber ist die Substanz des Menschen; folglich bleibt dieser als Person auch nach dem, was wir Tod nennen. Die Substanzialität des menschlichen Geistes ist daher die Gewährleistung seines Fürsichseins auch nach der Auflösung seines Leibes. Wenn daher in unserer Zeit der Ausspruch Spinozas, daß der Geist ewig, die Individualität aber vergänglich sei, vielfach wiederholt wird, so ist nur zu erwiedern, daß der Geist nicht etwas abstrakt Allgemeines, vielmehr gerade das Fürsichseiende im Menschen, das centrale Selbst in ihm sei, daß daher, wenn der Geist als ewig gesetzt wird, damit unmittelbar die persönliche Unsterblichkeit desselben zugestanden ist.

Wir haben gesagt, der Geist könne weder vernichtet, noch aufgelöst werden. Man hat dieß zugegeben, aber man erwiedert mit Kant und seit ihm, es sei noch ein Drittes möglich, nämlich daß der Geist allmählig depotenzirt werde und endlich in die Existenzform einer bloßen Naturkraft, welche nicht mehr Ich, nicht mehr selbstbewußt ist, zurücksinke und damit die Persönlichkeit des Menschen aufhöre. Mit der Zerstörung des sensiblen Organs, des Cerebralsystems verliere die ihm immanente Monade die Fähigkeit, sich in sich zu reflektiren, und damit werde auch nothwendig die Persönlichkeit des Menschen aufgehoben. Wie der Geist aus dem Naturleben geworden, so kehre er in dasselbe zurück. Wie insbesondere die Thierseele, welcher wir doch keine persönliche Unsterblichkeit werden zuschreiben wollen, mit dem Tode in den Zustand einer Naturkraft, die ohne Vorstellung, ohne Empfindung und ohne Begehren wirke, zurückversetzt werde, so könne dieß selbst in Beziehung auf den Geist angenommen werden.

Wenn wir das entwickelte Verhältniß zwischen Geist und Leib genau in's Auge fassen; so wird auch die angegebene Einwendung in ihrer Nichtigkeit sich zeigen und vielmehr die Nothwendigkeit des Gegentheils erhellen. Wir haben den Geist als die absolute, sich in sich reflektirende Identität bestimmt, und gesehen, daß allerdings eben die Einheit, welche den Leib bilde, auch das Wesen des Geistes ausmache, daß aber der Geist

diese Einheit in ihrer vollkommenen Gleichheit mit sich selbst, als Ich = Ich sei. Ebendeßwegen kann, wenn wir auf den Grund alles Seins zurückblicken, nur der Geist dieser Grund sein; denn Allem, was da ist, muß die absolute Identität als Princip vorangehen. Absolute Identität ist aber, wie gesagt, nur der Geist. Er ist vollkommen bei sich und in sich selbst; er ist in allem Thun in sich reflektirt. Aus dem Geiste ist daher Alles entsprungen. Ist aber dieß wahr, so kann die Natur nicht Grund unseres Geistes, sie kann vielmehr selbst nur aus dem göttlichen Geiste hervorgegangen sein, um als Durchgangspunkt und Medium der Selbstoffenbarung Gottes im Geiste zu existiren, der wahre Urquell des gewordenenen Geistes kann nur der göttliche Geist sein, und fort und fort kann der kreatürliche Geist nur aus einem geistigen Grunde hervorgehen. Nachdem einmal im Zeitlichen der Geist geworden, so ist fort und fort der Geist der Eltern das Medium des Hervorgangs des Geistes der Kinder, deren psychische Organisation darum die Züge des geistigen Lebens der Eltern an sich trägt, und nicht etwa darum setzten wir den letzteren als eine im Stadium des Werdens der Organisation bewußtlos schaffende Seele, weil er uns nichts wäre, als eine bloße Naturkraft, sondern deßwegen, weil er ursprünglich der mütterlichen Seele noch immanent, von ihr noch nicht geschieden und zum Fürsichsein erwacht, an sich jedoch bereits Geist ist. Ist aber der Geist nicht aus der Naturkraft geworden, so kann er auch nicht wieder in sie zurücksinken; ist er geworden aus einem geistigen Elemente, so wird er in ihm auch fortleben. Die Zustände der Bewußtlosigkeit, in welche der Geist im Schlafen und dergl. versinkt und welchen ähnlich wir uns das primitive Sein desselben denken, stellen ja keineswegs eine blos vegetative Existenz dar, sondern sie sind manchmal von den wundervollsten Ahnungen gehoben und beweisen jedenfalls, daß das Ansichsein des Geistes und eine bloße Naturkraft zwei ganz verschiedene Begriffe sind. Selbst von der Thierseele bleibt, obwohl sie die höchste Form des Naturlebens ausdrückt, der

Geist doch specifisch verschieden. Während der Geist von der Bestimmtheit durch Sinnlichkeit sich gänzlich befreien und zum reinen Denken, sowie zum sittlichen, die Natur beherrschenden Wollen hindurchdringen kann, bleibt die Thierseele in der Sinnlichkeit befangen, all' ihr Empfinden und Begehren hat noch die unmittelbare sinnliche Bestimmtheit an sich, und darin offenbart sie nur ihre Homogeneität mit der Gesammtnatur, in deren Grund zurückzukehren sie bestimmt zu sein scheint, jenseits deren aber der Ursprung des Geistes und darum auch seine wahre Bestimmung liegt.

So oft wir aber den Gedankenkreis durchlaufen, welcher die entwickelte Argumentation ausmacht, legt sich immer der Gedanke nahe, warum doch, wenn der Geist das bildende Princip seiner Organisation und er selbst ewigen Wesens ist, nicht auch seine Organisation an dieser seiner Ewigkeit Theil habe? Wir können uns zur Erklärung dieses Problems nicht auf die Hypothese eines Sündenfalls berufen, in dessen Folge die gesammte Organisation des Geistes zerrüttet worden wäre; denn daß eine einzelne Handlung eine solche allgemeine Erscheinung, dergleichen der Tod ist, habe hervorbringen können, ist eine sich selbst widersprechende Vorstellung. Auch genügt es nicht, auf die Vergänglichkeit alles Materiellen sich zu berufen; denn wäre schlechthin alles Materielle vergänglich, so könnte man sich das unendliche Fortleben des Menschen nur als eine unendliche Wiederholung von Geborenwerden und Sterben denken, weil dann auch der neue Leib, welchen der Geist sich anorganisirt, immer wieder dem Tode müßte als unterworfen gedacht werden. Eine andere Erklärung liegt in dem schon bezeichneten Verhältnisse zwischen Geist und Leib. Denn da unser Geist nur als bewußtlose Seele organisirendes Princip seines Leibes ist, so kann er wirklicher und vollendeter Geist nur dadurch werden, daß er seine Identität mit dem Leibe aufgiebt und, indem er immer tiefer in sich selbst zurückgeht, sich von dem Leibe zugleich ganz emancipirt und sich zu sich selbst befreit. Zwischen dem Ausgangspunkte des Geistes, jener unmittelbaren

Iden-

Identität seiner und des Leibes, und diesem Ende, der Selbstbefreiung des Geistes aus den Banden der endlichen Korporisation liegt zwar in der Mitte ein Verhältniß der freien Identität des Geistes zum Leibe, sei es nun das der Selbstbeherrschung des letzteren durch den Willen des ersteren oder der Beseelung des Körpers durch sein Gemüth in der sittlichen Grazie. Allein dennoch ist auch dieses Verhältniß nur die vorübergehende Akme des tellurischen Lebens, welche dem Verhältnisse eines immer tieferen Insichgehens des Geistes aus der gesammten irdischen Wirklichkeit und eines Bruches zwischen ihm und dem Leibe Platz machen muß, weil nur auf diesem Wege der Geist ganz sich selbst zu erfassen und in sein unendliches, ewiges Sein zu erheben vermag. Die Zeit der anmuthsvollen Gegenwart des Geistes in seinem Leibe, den er als liebliche Seele durchdringt, oder der Herrschaft des Geistes über den Körper als bloßes Organ seines energischen Willens ist die Blüthezeit des irdischen Lebens, in welcher die weibliche Seele noch zu sehr in die unmittelbare Gegenwart ergossen, der männliche Geist noch zu sehr in die vereinzelten Interessen der Wirklichkeit verflochten ist, als daß hier zugleich der wahrhaft geistige Höhepunkt, das reine Leben in den allgemeinen Ideen ungehemmt stattfinden könnte.

Sollte nun der Geist, wenn er dieses reine Leben beginnt, nothwendig seiner Persönlichkeit sich entäußern? Wir glauben dieß nicht. Vielmehr muß jetzt erst sein wahres persönliches Sein beginnen, und wenn das, was wir bisher gezeigt haben, richtig ist, so ist an dem Aufgang des wahren Lebens für den Geist, der wirklich sich zu sich selbst befreit hat, mit dem Eintritt der wirklichen Ablegung des Leibes nicht zu zweifeln. Dieß setzt aber voraus, daß der Geist nunmehr mit einem sinnlichen Organe umkleidet werde, das ihm ganz adäquat ist. Denn ohne ein sinnliches Organ ist überhaupt ein wirkliches Leben des Geistes nicht denkbar, weil das rein Ideale, in sich selbst Seiende, um da zu sein, auch eine reale Sphäre erfüllen muß. Das neue Organ muß aber dem Geiste ganz adäquat, ein

σῶμα πνευματικὸν sein. Vom Geiste gesetzt ist zwar auch die tellurische Leiblichkeit; allein weil der Geist Princip dieser Leiblichkeit nur in der Form der sinnlich wirkenden bewußtlosen Seelenmonade geworden, so hat auch diese Leiblichkeit immer eine selbst in den höchsten Momenten des geistigen Lebens nicht gänzlich gebrochene und verklärte Naturgewalt in sich, und es muß daher an ihre Stelle eine rein vom Geiste durchleuchtete Materie, die wir nur als die ideale Materie selbst bezeichnen können, treten.

Die Möglichkeit hiervon liegt in unserer Theorie des Verhältnisses zwischen Leib und Geist. Denn wenn dieser das organisirende Princip des ersteren ist; warum sollten wir die Möglichkeit leugnen, daß der Geist aus seiner tellurischen Leiblichkeit heraus auch, nachdem diese sich aufgelöst hat, eine höhere, seinem idealen Leben entsprechende Organisation sich bilde? Ueber ein solch transscendentes Problem, dessen Nothwendigkeit sich zwar jetzt schon deutlich ankündigt, dessen Elemente jedoch bei weitem nicht vollständig in den Kreis unserer dermaligen Erfahrung hereinfallen, kann man billiger Weise keine weiteren Aufschlüsse verlangen, als die schon angedeuteten, und nur diejenigen, welche Alles, was nicht in den beschränkten Gesichtskreis unseres dermaligen Wissens hereinreicht, als solches auch verwerfen, um die vermeintliche Absolutheit ihres Wissens zu retten, könnten in jener Selbstbeschränkung auf die bloße Möglichkeit der Lösung unseres Problems schon das Eingeständniß seiner Unwahrheit selbst erblicken. Wie aber, wenn eine höhere Metaphysik selbst noch jenen Gesichtskreis zu erweitern vermöchte und derselben denn doch empirische Data zur Seite stünden? Wir stehen nicht an zu behaupten, daß der absoluten, rein idealen Identität eine absolute Materie entsprechen müsse. Das absolute Eine, aus dem alles Andere ist, wäre selbst nicht, wenn es nicht auch real wäre, und real kann es schlechterdings nicht sein ohne in einer adäquaten Materie sich zu offenbaren. Soll aber diese Materie dem absoluten Einen adäquat sein, so kann sie selbst nur die reine, Eine, unendliche und ewige Materie,

diejenige sein, welche aller endlichen und begränzten Materie zu Grunde liegt, und diese ist der Aether, ein noch durch und durch ideales, absolut unendliches und selbst unvergängliches Sinnliches *). Nur darum hat unsere dermalige Philosophie alles Seiende als ein blos ewig werdendes und wieder vergehendes zu begreifen vermocht, weil sie in der That weder die absolute ideale Identität, die Centralhenade des Universums, noch auch die über alle vergängliche und blos partikuläre Materie erhabene reine Urmaterie begriffen hat. Die Alten hatten diese erkannt, sie nannten sie Aether und konstruirten aus ihr das endliche, reale Universum, und merkwürdiger Weise hat neuerdings das, was unsere neuere Philosophie aus allzugroßer Scheu vor allem Transscendenten verwarf, die Alten aber schon divinirt hatten, die reine empirische Physik bestätigt, indem sie im Licht den Aether, ja seine unendlichen Schwingungen mathematisch nachwies. So bleibt nichts übrig, als diese neue Entdeckung in ihrer ganzen Wichtigkeit zu erkennen, sie in ihrer universellen Bedeutung zu erfassen und damit, nur auf eine bewußte methodische Weise, zurückzukehren zu der mehr divinatorischen Anschauung der griechischen Weisen.

Die absolute Henade als absolute Identität mit sich ist Geist und ihre erste Offenbarung ist der Aether, weil dieser die noch ganz ideale Realität ist. Darum ist aber immer und überall, wo der Geist sich eine leibliche Korporasitation giebt, sein Leben durch den Aether mit der letzteren vermittelt. Die tellurische Korporisation kann nur als eine zweite Materialisirung der ersten, welche der Aether ausmacht, gedacht werden und erscheint gegenüber von diesem als seine feste Begränzung im Raum und in der Zeit, darum aber auch als seine wahre Verendlichung. Mit dem tellurischen Leibe ist daher der ätherische noch nicht aufgehoben, weil er der rein universellen, ewigen und idealen Materie angehört. Im Gegentheile der Geist, nachdem er sein zeitliches Leben durchlaufen und während dessel-

*) Vergl. hierüber meine Schrift: Die spekulative Idee Gottes. §. 11 u. ff.

den seinen Charakter seinem innersten Leibe eingedrückt hat, wird, wenn dieser für sich hervortritt, nur erscheinen, wie er in Wahrheit ist, und die Individualität des Menschen, statt sich aufzulösen, wird nunmehr erst nach ihren beiden Seiten völlig zur Wirklichkeit kommen.

Doch unseren Schlüssen kommt ein merkwürdiges thatsächliches Phänomen entgegen, das wir hier unmöglich umgehen können. Keine anthropologische Erscheinung trägt, wie auch Hegel anerkannt hat, für die Wissenschaft eine so reiche Zukunft in sich, als der in den letzten Jahrzehnten wieder neu entdeckte Somnambulismus. Mag derselbe auch vielfach mit zu wenig Kritik behandelt worden sein, wie insbesondere, was ich schon vor Jahren voraussagte und was nun nur zu sehr eingetreten ist, Kerner durch die Art seines Verfahrens demselben mehr geschadet, als genützt hat; so sind doch anderer Seits die hauptsächlichsten Erscheinungen desselben durch wiederholte, streng kritische Prüfungen und Beobachtungen wissenschaftlich gebildeter Männer so sehr außer Zweifel gesetzt, daß nur der Unverstand in seiner Unfähigkeit, den Horizont seiner Weltanschauung zu der Größe der Thatsachen zu erweitern, sie noch in Abrede stellen kann *). Insbesondere hat Dr. Kieser, Professor zu Jena, in Verbindung mit andern Gelehrten ein aus 12 Bänden bestehendes Archiv für den thierischen Magnetismus herausgegeben, in welchem die reichhaltigsten, in kritisch philosophischem Sinne unternommenen Beobachtungen niedergelegt sind, und es bleibt dieses Archiv noch immer eine reiche Fundgrube der interessantesten Phänomene für den Psychologen. Namentlich findet sich in ihm eine große Reihe **) von Fernempfindungen, Fernwirkungen und Ahnungen der Somnambulen auf große Raum- und Zeitdistanzen hin, wobei sie

*) Auch Hegel ist weit entfernt davon, jene Phänomene in Abrede zu stellen. Werke B. VII. Abth. 2. S. 170 ff.

**) Ich habe sie zusammengestellt und näher erörtert in meiner Schrift: Theorie des Somnambulismus. Leipzig und Stuttgart. 1836. Scheible's Buchh. § 74 – 97.

oft zufällige Zeit-, Ort- und andere Nebenumstände aufs genaueste und richtigste angeben. Wie lassen sich nun diese Thatsachen erklären? Wenn, wie dort erzählt wird, Somnambulen von Paris nach Lyon, ja in noch entfernteren Distanzen sehen und die zufälligsten Umstände berichten, in welchen die betreffenden Personen sich befinden; so ist dieß ein unwiderleglicher Beweis von der Zeit- und Raumlosigkeit, welche in dem Wesen der menschlichen Seele liegt, im Somnambulismus auch in das physische Leben hereinragt und seine Schranken relativ durchbricht, so daß für ihre Empfindung, die doch zugleich sinnlicher und psychischer Art ist, die Hemmungen der Materie bis auf einen gewissen Grad ganz wegzufallen scheinen. Daß ein Analogon hiervon auch bei Thieren sich findet, beweist nichts gegen unsere Behauptung. Einmal ist nicht alle Analogie zwischen Menschen und Thierseelen zu leugnen; sodann ist sie hier doch nur eine sehr entfernte. Was wir bei den Thieren bemerken, ist eigentlich nur eine besondere Sympathie für gewisse Gegenstände, welche in die Ferne reicht, immer aber auf die gewöhnliche sinnliche Weise vermittelt ist, wie bei den Hunden durch den Geruch, nur auf das Sinnliche sich bezieht, (auf die Nahrung, den Herrn, den sie instinktartig finden) und unwillkührlich ist; während die Somnambulen im höchsten Stadium des magnetischen Zustandes oft plötzlich in ferne Weiten schauen, selbst das Innere der Menschen, ihre leisesten Gedanken und Empfindungen, ja manchmal was sie in der Zukunft denken und thun werden, diviniren und dieß auf eine willkührliche Weise *). Dieß beweist eine der menschlichen Seele eigenthümliche Freiheit von den Schranken des Raumes und der Zeit, damit von der Macht des in jene Formen gebannten tellurischen Körpers, und es ist daher sehr einseitig, wenn Richter in seiner citirten Schrift S. 58 ff. im Somnambulismus nur einen Beweis von der Einheit des Geistes und Lei-

*) Die Belege hiefür s. §. 77. 79. 83. 89. 93. 95. 97. Nicht wahrhaft frei nenne ich zwar den somnambulen Zustand, doch eine gewisse Willkühr ist in ihm nicht zu verkennen.

des findet. Ich will damit keineswegs sagen, daß der Zustand des Geistes im somnambulen Zustande höher sei, als im wachen, ich kenne sehr wohl den höheren Vorzug des letzteren; aber ich behaupte zugleich, daß, wenn im wachen Zustande die höheren Kräfte des bewußten Denkens und Wollens sich entfalten und im schlafwachen latent sind, in diesem dagegen das unmittelbare, raum- und zeitlose Wesen der Seele hervortrete, welches im wachen Zustande, dem Leben der Trennung von der Außenwelt und der bewußten Gegenüberstellung des Ichs gegen sie, zurücktreten muß; und nach dieser Seite hin ist der Somnambulismus unendlich wichtig als ein Beweis davon, daß eine ewige Kraft der Seele inwohne, vermöge welcher sie die Zeit- und Raumdistanzen, innerhalb deren sie im gewöhnlichen Leben noch gebannt ist, nicht blos ideell mittelst des Denkens und höheren Wollens, sondern auch reell zu durchbrechen vermöge. Allein jene Thatsachen des Fernsehens setzen noch etwas Weiteres voraus, nämlich vor Allem eine gewisse Permeabilität der gesammten Natur für die Empfindung der Somnambulen, welche selbst wieder die ideelle Einheit alles Seienden voraussetzt. Daß jene Fernempfindung ein Durchfühlen der Gegenstände selbst sei, sehen wir aus vielen Beispielen, namentlich daraus, daß, was am meisten bei der Seherin von Prevorst *) hervortrat, die verschiedenen Gegenstände, Mineralien und dergl., bei ihrer Berührung eine ihrer inneren Natur völlig entsprechende Wirkung in den Somnambulen hervorbringen, so der harte Kieselstein Muskelrigidität, der weiche Flußspath Muskelweichheit bis zu dem Gefühle, als sei Wasser im Unterleibe. Dasselbe erhellt aber noch klarer aus den Erscheinungen der Rhabdomantie, der Fertigkeit, mittelst einer Ruthe, einer Haselstaude oder einem Schilfrohr oder Fischbein oder Metall, mehr oder weniger tiefliegende, unterirdische Metalle, Salzlager u. dergl. zu entdecken; denn dieses gleichfalls hinreichend constatirte Vermögen kann nur so wirken, daß der

*) S. dieses Buch. I. S. 69.

Rhabdomante die zwischen ihm selbst und dem unterirdischen Metall liegenden Körper gleichfalls durchfühlt. Wie ist es endlich auch möglich, daß Somnambulen durch eine dicke Wand, oft durch viele Mauern hindurch sehen, wenn nicht die in Allem wirkende Eine Grundkraft, aus der erst die Materie geworden und deren bloße Erscheinung, wie wir gesehen haben, alles Körperliche ist, in ihnen sich so manifestirte, daß sie durch jene Kraft mit der Umgebung in einem je nach der Intensität des magnetischen Zustandes verschiedenen Umfange innerlich eins sind und daher für sie das Materielle, das selbst nichts für sich sondern nur Gestaltung der Weltkraft ist, eigentlich gar nicht existirt? Das Fernsehen ist nur ein erweiterter Rapport, und, wie die Somnambulen vermöge des Rapports mit dem Magnetiseur psychisch eins werden, so werden sie im Fernsehen relativ eines mit der allgemeinen Grundkraft alles Seins. So beschreiben denn auch die Somnambulen ihren Zustand während des Fernsehens als ein solches Leben in der inneren Einheit mit der gesammten Umgebung, so daß für sie die besonderen Gegenstände gar nicht als solche da sind und sie als Objekte für sie nur dann hervortreten, wenn sie ihren Willen auf sie richten. Sehr interessant ist in dieser Beziehung namentlich, was ich aus dem Munde einer Somnambule §. 77. meiner Theorie anführe.

Jedoch was ist dieses Objektivwerden der Gegenstände für sie? Wie können sie sie sehen? Geschehe dieß immerhin durch den Allsinn, ein Sehen ist es doch, wenn sie Farbe, Gestalt, Kleidung und Verrichtungen der gesehenen Personen beschreiben. Diese Frage, welche ich mir bei Abfassung der angegebenen Schrift nicht bestimmt genug gestellt habe, führt nothwendig darauf, daß die Somnambulen nicht blos ideell oder dynamisch eins sind mit der Außenwelt, sondern daß sie auch ein fernreichendes Organ der Empfindung haben müssen; denn wären sie blos in die Continuität der Erdkraft versetzt, so wäre Alles gleich sehr eins mit ihnen, also nichts Einzelnes für sie besonders wahrnehmbar. Sehen wir zurück

auf die Erscheinungen der Rhabdomantie, so zeigen sie, daß in der Ruthe des Rhabdomanten je nach der Verschiedenheit des unter ihm befindlichen Minerals verschiedene Schwingungen entstehen, und es legt sich schon hier die Hypothese eines elektrischen Fluidums, wie sie Amoretti aufstellte, sehr nahe, — eines Fluidums, welches von den Metallen ausströmend in den Rhabdomanten sich fortsetzte und die unmittelbare sinnliche, darum selbst noch ideale Aktion der in jenen Mineralien centralisirten Weltkraft wäre. Dieser Theorie ganz entsprechend und sie ergänzend schließt sich an diese Lehre die des genialen Mesmer an, welcher in der gesammten Natur als das Allbewegende, Alles Durchströmende und Durchdringende eine sog. Allfluth annimmt, sie sich in verschiedenen Richtungen und Geschwindigkeiten, wie in verschiedenen Tonarten der Bewegung in's Unendliche verbreitet denkt, und insbesondere statuirt, daß die Marksubstanz der Nerven von einer höchsten feinen und beweglichen Fluthreihe durchdrungen sei, welche, da sie im Magnetismus erweckt werde und da die höheren Fluthreihen die niedern durchdringen, eine Mittheilung in's Unendliche möglich mache *). Hat sich auch Mesmer darin getäuscht, daß er, was bloßes Organ des magnetischen Agens ist, für dieses selbst nahm, und ist gleich jenes Agens, wie wir zum Theil schon gesehen haben, nur die Erdkraft selbst, etwas rein Ideelles, nicht irgend ein wenn auch noch so feiner Stoff; so muß es doch irgend ein Medium der Art für jenes Agens geben. Die neueren Untersuchungen über das Wesen des Lichts haben auch, wie schon angedeutet worden, dargethan, daß das Licht zwar an sich reine Bewegung, also etwas ganz Dynamisches, aber zugleich Bewegung eines allverbreiteten Stoffes sei, der ungleich feiner und unendlich beweglicher ist, als unsere Luft, und darum am besten Aether genannt werden kann **). Hier-

*) Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkung, Theorie und Anwendung des thier. Magnetismus, von Dr. Fr. A. Mesmer. Herausg. v. Dr. Wolfart. Berlin in der Nikolai'schen Buchhandlung. 1814.

**) Vergl. Prof. Reuschle über das Licht in den Tübinger Jahrbüchern der Gegenwart, vom vorletzten Jahre.

aus begreift sich denn auch die einstimmige Aussage aller Somnambulen, im Momente des Schauens in sich selbst, daß sie von einer Lichtsphäre durchleuchtet seien, mittelst welcher sie in sich und in die Tiefe der Dinge blicken. Eine solche einstimmige Aussage, wie sie in allen Diarien der Magnetiseure sich findet, wäre unbegreiflich, wenn ihr nicht etwas Reelles zu Grunde liegen würde, und warum sollten wir uns weigern, einen solchen Grund anzunehmen, wenn doch nicht nur ganz gewöhnliche physikalische und physiologische Erscheinungen, wie die unendlich schnelle Verbreitung des Lichtes und das gewöhnliche Sehen, auf jene Hypothese führen, sondern auch nur von ihr aus die Erscheinungen des Somnambulismus ihre volle befriedigende Erklärung finden. Die Raumlosigkeit der menschlichen Seele nämlich einer- und die Einheit der Erdkraft anderer Seits, diese beiden Momente, welche wir bisher zur Erklärung jener Phänomene beigebracht haben, machen wohl begreiflich, wie die somnambule Seele in einen innern kontinuirlichen Zusammenhang mit dem All versetzt werden kann; aber ohne jene weitere Potenz, den Aether als Medium der Erdkraft und der menschlichen Seele, müßte, wie gesagt, das gesammte Sein für die Somnambulen in ein völliges Einerlei versenkt sein, worin nichts unterscheidbar, am wenigsten aber etwas Besonderes für sie sinnlich sichtbar wäre. Auch die bloße Fixirung eines Gegenstandes durch den Willen reicht hierzu nicht zu. Sie für sich hätte zwar die Folge, daß die Somnambulen eine einzelne Empfindung deutlicher vernehmen, nicht aber daß sie ein entferntes Ding nach Farbe und Lage, eine Person nach ihren zufälligen Bewegungen und Handlungen im Detail beschreiben könnten. In Wahrheit also muß, sobald ihre Seele in Folge einer Steigerung des Magnetismus zu einer gewissen Intensität in jenen inneren Zusammenhang mit der Mitwelt versetzt wird, ihnen diese im Glanze jenes Aethers aufgehen, welcher in eine gewisse Bewegung versetzt das Leuchtende in allen Dingen, so auch in unserem Auge ist, und da jede Individualität wieder ihren besonderen Aetherkreis besitzen und

insbesondere der Nervenäther mit der feinsten Sensibilität begabt sein muß, durch welche die Empfindung der Seele vermittelt wird, so ist nunmehr in dieser sensiblen, im Magnetismus sich besonders entwickelnden Aethersphäre für die Somnambulen die Möglichkeit gegeben auch in der tiefsten Dunkelheit diejenigen Gegenstände, auf welche ihr Wille oder der ihres Magnetiseurs sich richtet, ganz deutlich und bestimmt zu sehen. Hat aber so schon das Fernsehen seine Möglichkeit allein darin, daß wir jene dritte Potenz im Magnetismus statuiren; so führt auf sie noch entschiedener das Fernwirken. Hieher gehört das Magnetisiren in die Ferne. Wienholdts wiederholte Versuche zeigten, daß er in einer Entfernung von mehreren Meilen seine Somnambule durch bloße Fixirung seiner Gedanken auf sie in Schlaf versetzen konnte, und einmal entstand magnetische Wirkung selbst bei einer Entfernung von drei Meilen *). Auch Bendsen hat ähnliche Beobachtungen gemacht **). An und für sich vermag die magnetische Behandlung nur mittelst physischer Wirkung, in den gewöhnlichen Fällen nur durch Manipulaton psychische Wirkungen hervorzubringen. Denn die Seele für sich ist bloße ideale wenn gleich substanzielle Form und vermag nicht zu sein und zu wirken ohne ein sinnliches Vehikel. So geht auch die abnorme Erregung des ahnenden Seelenlebens, das im gangliösen Nervensystem centralisirt ist, im Somnambulismus nur vor sich mittelst sinnlicher Erregung der gangliösen Sensibilität, und es ist schon hier eine Uebertragung der sensiblen Nervenatmossphäre vom Magnetiseur auf die Somnambule anzunehmen, wie denn eine solche oft epidemisch auf eine Masse von Individuen sich fortpflanzt und mit ihr eine Uebertragung derselben Fantasiebilder auf verschiedene Personen ganz in analoger Weise stattfindet, wie sonst epidemische Krankheiten durch die Atmossphäre sich fortpflanzen. Begreift sich aber blos durch jene physische

*) Kieser's System des Tellurismus. B. II. S 141.

**) Archiv. B. IX St. 2. S. 72.

Vermittlung die gewöhnliche Magnetisirung, so muß jene auch bei deren Fernwirkung angenommen werden. Auch sie ist ja nicht blos eine geistige, sondern zugleich eine sinnliche Wirkung, und kann daher auch nicht allein aus einer geistigen Kraft ohne ein sinnliches Substrat begriffen werden; vielmehr muß ein jenem Weltäther, den schon die antike Philosophie statuirte und der in unendlich erzitternder Bewegung als Licht von ungeheurer Schnelligkeit erscheint, verwandtes Medium den Willen des Geistes in vielleicht noch größerer Schnelligkeit durch die Räume fortpflanzen.

Aus allem Bisherigen ist daher klar, daß der menschliche Geist nicht allein seinem inneren Wesen nach raum- und zeitlos ist und darum weit über die engen Schranken seiner sichtbaren Leiblichkeit hinaus zu wirken vermag, indem bei dieser Wirksamkeit alle Distanzen des Raumes und der Zeit auf einmal beinahe gänzlich wegfallen und blos dasjenige, was der Geist fixirt, aus dem allgemeinen Leben für sie heraustritt, sondern daß auch ein ungleich feineres Organ, als der grobmaterielle Leib ist, ein Fluidum, mittelst dessen der Geist mit dem gesammten Universum auf eine für unser waches Bewußtsein staunenswerthe Weise zusammenhängt, die Seele umgebe und sie mit der sichtbaren Materie vermittle. Mit Einem Worte, wir haben hier dasjenige als Wirklichkeit, was wir früher aus dem Begriffe des Geistes nur mittelst apriorischer Schlüsse gefolgert haben und worauf die Unsterblichkeit des Geistes beruht. Jene Thatsachen sind eigentlich nicht bloße Prämissen für einen Schluß auf die Fortdauer der Seele, sondern beinahe schon ein Nachweis derselben, da sie ja das enthalten, was unser Dogma erst erweisen will, nämlich die unendliche, von dem leiblichen Dasein freie Wirksamkeit des Geistes mittelst eines Organs von der erhabensten, reinsten, beinahe selbst geistigen Natur. Allerdings aber darf von dem, was der Somnambulismus schon darstellt, geschlossen werden auf ein noch Höheres, als er selbst ist und das erst mit dem Tode eintreten wird. Denn der Geist muß noch ungleich freier seine zeit- und raum-

lose, seine ewige Natur nach völliger Befreiung von dem jetzigen Leibe entfalten, wenn er schon im Zustande jener relativen Entbindung, wie der Somnambulismus sie darstellt, zu dem bezeichneten Grade von freier Thätigkeit gelangt. Zu diesem Analogieschlusse sind wir um so mehr berechtigt, als der Somnambulismus mit dem Tode eine noch unverkennbarere Verwandtschaft hat, als dessen Bruder, der Schlaf. Denn beide, der Somnambulismus und der Tod, sind Formen des Rückgangs des Geistes in seinen seelischen Grund, mit welchem er völlig eins werden soll, während im nüchternen Dasein die Intelligenz sich meist nur zu sehr von ihrem gemüthlichen Grunde losreißt; beide bilden Zustände, in welchen der also sich in sein Inneres versenkende Geist von seiner jetzigen, erscheinenden Leiblichkeit sich zu befreien beginnt, und darum offenbaren sich auch in beiden ganz analoge Phänomene, jene wunderbaren Kräfte des Hellsehens und der Weissagung, welche nicht allein von Somnambulen, sondern auch von edlen, den Tod auf die rechte Weise sterbenden Seelen erzählt werden, und, was uns hier am meisten interessirt, das Erscheinen bei geliebten Wesen, dessen Kunde ebenso von den Sterbenden, als von Somnambulen, in unzähligen Familientraditionen sich fortpflanzt.

Ich bin weit entfernt, diese letzteren Erzählungen schlechtweg als Beweisgründe hier anzuführen. Ich stütze auf sie meine Theorie so wenig, als auf die berichteten Erzählungen von Erscheinen der Somnambulen bei entfernten Freunden. Nein! ich sage, aus den allgemein zugestandenen Thatsachen des Magnetismus an sich folge schon das entwickelte Verhältniß des Geistes und Leibes, die Freiheit des ersteren von diesem und sein Leben in einem sinnlich ideellen Medium, das an Idealität alles Sichtbare unendlich übertrifft, folglich auch nicht an letzteres gebunden ist, ja nach ganz anderen Gesetzen, als jener dem Gesetze der Erdschwere unterworfene erscheinende Leib, wirkt, so gewiß als das Gesetz, wornach das Licht d. h. eben jener allerzitternde Aether sich bewegt, von dem Gesetze der Erdschwere verschieden ist. Wenn jedoch ein-

mal das einstimmige Zeugniß physikalischer, physiologischer und psychologischer Experimente und Beobachtungen uns zu der angegebenen Hypothese geführt hat; so ist es natürlich, daß wir uns auch nicht mehr gegen jene weiteren, von vielen zum Theil verständigen Individuen erzählten Phänomene so zu sperren brauchen, wie diejenigen, deren Gesichtspunkt zu enge für sie ist, und so haben wir sie denn nur erwähnt zwar nicht als Beweise, wohl aber als Bestätigung des schon Erwiesenen.

Eben so wenig sage ich mit dem Bisherigen, daß jener Nervenäther das einzige künftige Vehikel des Geistes sein werde. Welche Organisation dieser dereinst sich geben werde, ob jener Nervenäther vielleicht blos der Uebergang hiezu sei oder nicht, wissen wir nicht. Wir müssen uns daher begnügen, an letzterem wenigstens ein über den sichtbaren Leib hinausgehendes Medium des geistigen Lebens zu besitzen, und nur in diesem Sinne haben wir denselben hier angeführt.

Aber wie, zugegeben, daß der Geist einen Aetherleib habe, was folgt daraus? Ob man, wendet man ein, jenen Nervengeist als beständiges Produkt oder als producirendes Princip der Nerven und des Organismus überhaupt denke, so kann er im ersteren Falle nicht länger producirt werden d. h. existiren, als der Organismus besteht; im anderen ist eben das, daß er den Leib zu produciren aufhört, d. h. daß dieser stirbt, ein Beweis, daß auch er zu Grunde gegangen ist *). Es versteht sich wohl von selbst, daß wir jenen Aether nicht als Produkt, sondern als Princip des Leibes fassen, jedoch nur als abgeleitetes, nicht als erstes, was vielmehr der Geist ist; denn so gewiß allen besonderen Elementen, also auch allem erscheinenden Materiellen der eine Weltäther und hinwiederum diesem die freie Weltkraft zu Grunde liegt, so gewiß muß dem menschlichen Leibe der Aether, diesem aber die Seele als Princip zu Grunde liegen. Er ist daher principium principiatum des Körpers, wie dieß selbst unser Geist wieder gegenüber von Gott

*) Strauß Glaubenslehre Bd. II. S. 662.

ist. Daß nun aber ein Princip mit einem einzelnen seiner Produkte verschwinde, ist ein ganz neuer, metaphysischer Satz, von welchem vielmehr bisher das Gegentheil gegolten hat, da die Ursache die ideale Einheit ihrer sämmtlichen Wirkungen ist, also nur mit ihnen allen, nicht mit einer einzelnen oder einigen derselben sich erschöpft und aufhört. Setzt man aber voraus, daß der Leib eben die Gesammtproduktion jenes Aethers sei, so ist dieß eine petitio principii. Im Gegentheil wenn zwischen dem Princip und Principiat, der Ursache und der Wirkung eine gewisse Gleichheit und Correspondenz statt finden und letztere so weit gehen müssen, als erstere; so ist anzunehmen, daß der dermalige Leib nicht die Gesammtproduktion des Aethers sei; denn dieser ist seinem Wesen nach von einer ungleich tieferen Intensität und Universalität, als daß seine Produktivität im Leibe aufgehen sollte.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte.)

Das System der sittlichen Gemeinschaften.

Von
Dr. Karl Bayer.

Nachdem wir in den „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend" den metaphysischen und subjectiven Theil der Ethik dargestellt, die Darstellung der objectiven Ethik aber in dieser Zeitschrift mit einer Abhandlung über den Begriff der sittlichen Gemeinschaft begonnen und zwar in dieser Abhandlung das Wesen der sittlichen Gemeinschaft, ihren Ursprung, ihre Bestimmung, ihren Endzweck untersucht und die Grenzen bezeichnet haben, innerhalb welcher einer Gemeinschaft anzugehören unbedingte Pflicht ist, versuchen wir nun eine Uebersicht über das System der sittlichen Gemeinschaften zu geben. Zunächst aber liegt uns ob, über diese Aufgabe und ihre Lösung einige allgemeine Gesichtspunkte festzustellen.

Um eine lebendige Anschauung von der harmonischen Ordnung der sittlichen Welt zu gewinnen, müssen wir den von Aristoteles und Cicero vorgezeichneten und nach ihnen allgemein verfolgten Weg verlassen und uns eine neue Bahn brechen. Die herrschende Methode beruht auf der Voraussetzung, als enthielte das System der Gemeinschaften vorzugsweise eine Steigerung nach ihrem Umfang unterschiedener Verhältnisse: die Familie wird als der engste Kreis, als das individuelle Extrem zur Grundlage gemacht, Stammgenossenschaften, Volksgemeinschaften u. s. f. werden als Erweiterungen dieses engsten Kreises, und so als das universelle Extrem, als die allumfassende und deßhalb höchste und vollendetste Form der Gemeinschaft wird von den Meisten der Staat, von wenigen höher

Gesinnten der allgemeine Menschheitsbund dargestellt. Und zwar macht es bei dieser Art der Auffassung keinen wesentlichen Unterschied, ob dieses Systematisationsprincip mathematisch, als eine Progression aufsteigender Verhältnisse, als eine Mehrheit concentrisch sich erweiternder Kreise, oder ob das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen physiologisch als organische Gliederung aufgefaßt wird. Wie der Begriff organischer Einheit viel zu gering ist das Wesen der sittlichen Einigkeit in der freien Gemeinschaft auszudrücken, so ist auch die Methode der logischen Dialektik und der organischen Evolution nicht im Stande die unendliche Fülle und Schönheit der sittlichen Welt, den unendlichen Gehalt und Reichthum dieser heiligen Ordnung darzustellen und die schöpferische Freiheit des sittlichen Geistes zur Anschauung zu bringen.

Die Methode der Evolution beruht auf dem Unterschiede des Abstracten und Concreten, auf dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen; die Gemeinschaftssphären sind aber nicht allein durch ihren Umfang, sondern sie sind vielmehr durch ihr inneres Wesen, durch ihren eigenthümlichen Gehalt, durch ihren selbstständigen Zweck von einander unterschieden: sie sind so mannichfach, als die Bedürfnisse, so vielfach als die Vollkommenheiten der menschlichen Natur, sie sind so verschieden als die Zwecke des sittlichen Geistes, so unendlich wirksam als die Kräfte des göttlichen Lebens, der göttlichen Liebe und Freiheit.

Ist der quantitative Unterschied, ist das Verhältniß des Allgemeinbegriffs zum Begriffe des Einzelnen nicht das für sich allein zureichende Eintheilungsprincip für das System der sittlichen Gemeinschaften, so ist auch die specifische Dignität der Gemeinschaften nicht durch ihren Umfang, sondern durch ihr inneres Wesen, durch ihren Gehalt bestimmt. Es kommt für die Würdigung eines sittlichen Verhältnisses auf den Gehalt dieser Gemeinschaften an, d. i. auf die Tugenden, die in jeder derselben thätig und wirksam, auf den Grad der Innigkeit,

der

der ihr eigenthümliches Wesen ist. So ist es ganz verkehrt, den Staat als eine Erweiterung und als eine Steigerung der Familie zu betrachten und aus diesem Grunde jenem höhere Würde und Berechtigung zuzuschreiben, als dieser. Der Staat beruht auf einer völlig anderen Grundlage als die Familie, entspricht anderen Bedürfnissen, erheischt andere Tugenden, hat einen völlig anderen Zweck. So ist nur in dem einen sehr eingeschränkten Sinne der Staat ein höheres Verhältniß, als die Familie: es steht bei diesen Gemeinschaftssphären die Innigkeit der Gemeinschaft im umgekehrten Verhältniß mit ihrem Umfang. Darf der Staat das Opfer unseres Lebens fordern, unsere Wirksamkeit in Anspruch nehmen, so gehört doch der Familie unsere innerste völligste Hingebung, unsere großmüthigste wohlthuendste Liebe, unsere ganze Persönlichkeit in ihrer sittlichen Eigenthümlichkeit.

Zu den Wenigen, welche ein anderes Eintheilungsprincip suchten, als jenes Verhältniß quantitativer oder organischer Steigerung, gehörte **Krause**, der die sittlichen Gemeinschaften nach ihrer Bestimmung betrachtend, im innern „Gliedbau der menschlichen Geselligkeit" von den „Grundgesellschaften" als den Vereinigungen von Personen zur Ergänzung ihrer Persönlichkeiten, die „werkthätigen Gesellschaften" und zwar a) Vereinigungen für die Grundwerke der Menschheit, für Selbstbildung, für Wissenschaft und Künste, und b) Vereinigungen für die Grundformen des Lebens, für Recht, für Sittlichkeit, für Schönheit, für Religion, unterschied. Indessen auch **Krause** folgt bei der Darstellung der Grundgesellschaften dem gewöhnlichen Verfahren, indem er die Familie, den Ortsverein, das Volk, den Völkerverein, die doch ganz verschiedene Quellen haben, auseinander ableitet. Auch ist der Unterschied zwischen Vereinigungen zur Ergänzung der Persönlichkeit und werkthätigen Gesellschaften, den **Krause** zum höchsten Organisationsprincipe macht, ein blos relativer, jede sittliche Gemeinschaft ist ebensowohl Ergänzung der sittlichen Persönlichkeit als auch Erzeugung der sittlichen Welt.

Ist die sittliche Weltordnung eine sittlich gehaltvolle Einheit, ist sie eine unendliche Fülle harmonischer, in sich einiger Mannichfaltigkeit, so ist das sittliche Leben der Menschheit gleich einem quellenreichen Strome, so müssen wir für die mannichfachen, durch ihren eigenthümlichen Zweck und Gehalt selbstständigen Sphären der Gemeinschaft ihre selbstständigen Quellen entdecken: wir müssen, um das gehaltvolle System der sittlichen Gemeinschaft darzustellen, die selbstständigen, lebendigen und fruchtbaren Principien der Gemeinschaften suchen.

Sollen wir bei dieser Untersuchung aus dem Bestehen der uns bekannten Gemeinschaftsformen auf ihre Nothwendigkeit schließen, können wir aus der geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart den wahren Begriff der Gemeinschaft abstrahiren? Ein solches analytisches und inductives Verfahren würde die Aufgabe weder auf vollständige noch auf vollkommene Weise lösen, eine solche Methode würde weder eine erschöpfende Uebersicht über die Gesammtheit der sittlichen Gemeinschaften, noch den wahren Begriff ihres inneren Wesens und Endzweckes gewähren. Es ist für diese Untersuchung die unerläßlichste Bedingung, daß man die Unzulänglichkeit der inductiven Methode auf diesem Gebiete einsehe. Auf dem Gebiete der Geschichte, bei der Betrachtung der sittlichen Welt ist die analytische und inductive Methode unzureichend, weil sie weder das Reich der Freiheit seinem Umfange nach umfassen noch die schöpferischen Kräfte der Liebe, die in ihr thätig sind, erweisen kann: die sittliche Welt kann nur von einem der schöpferischen Macht der Wahrheit gleichartigen Organe gefaßt werden, nur der Vollkommenheitssinn ist fähig, die Geschichte, die sittliche Welt zu begreifen.

Daß es unmöglich ist, aus der Geschichte der Vergangenheit und den Zuständen der Gegenwart das System der sittlichen Gemeinschaften vollständig zu entwickeln, ist durch sich selbst klar. Es ist nicht nur deßhalb unmöglich, weil sich die sittliche Welt nur im ganzen Verlauf, nur am Schlusse der

Zeitlichkeit in ihrer Gesammtheit darstellt, sondern auch deßhalb, weil die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihren Gemeinschaftsformen machen, die Begriffe, die sie sich von ihnen bilden, die Werthbestimmungen, die sie ihnen beilegen, sich verändern, weil also die Gemeinschaften selbst wandelbar, in der Entwicklung, im Fortschritt, in der Erneuerung begriffen sind. Was soll uns ein Volk heißen? was Moses und Aaron so nannten? oder was Lykurg und Zaleukus ein Volk genannt haben? oder Cäsar und Cato? oder Friedrich II. und Joseph II.? So hat jedes Zeitalter seine eigenthümliche Anschauung und Werthschätzung für die Verhältnisse der sittlichen Welt: in der Patriarchenzeit, im Zeitalter der Heroen war die Familie und die Stammgenossenschaft der Inbegriff aller sittlichen Verhältnisse; für die Römer und Griechen war Volk und Staat der höchste Begriff der Gemeinschaft, und wenn auch Hegel und die, die ihm folgen, den Staat an die Stelle der allumfassenden sittlichen Gemeinschaft setzen, so ist diese Anschauung eine theoretische Illusion, ein Resultat des Studiums, eine unnatürliche Abhängigkeit vom Geiste der Alten; im Mittelalter herrschte die Kirche mit solcher Macht und autarkischer Selbstständigkeit, daß Familie und Staat ihre frühere selbstständige Bedeutung verloren und nur als christliche Familie und christlicher Staat wahren Werth zu haben schienen. So wird auch die zukünftige Menschheit Bedürfnisse haben, welche die Vergangenheit nicht kannte, Verpflichtungen fühlen, welche die Gegenwart noch nicht anerkennt. Es wird das Reich der Wahrheit und der Liebe kommen, es wird eine Zeit kommen, in der die Freiheit der religiösen Ueberzeugung, die Freiheit der Wissenschaft nicht mehr blos als ein Recht gefordert, sondern als Verpflichtung allgemein anerkannt und geübt wird.

In der Annäherung an dieses Reich freier Wahrheit und Gewissenhaftigkeit ruht der Unterschied für den Geist der Zeiten und das Maß des Fortschrittes: ein Zeitalter ist um so größer, jemehr dieses Princip der freien Gewissenhaftigkeit Anerkennung

und Geltung hat. Der Begriff freier Ueberzeugung, die allein den Handlungen und den Gedanken der Menschen sittlichen Werth giebt, war im Alterthum durch Sokrates für die Menschheit gewonnen; im katholischen Mittelalter und auch von Luther und Melanchthon wurde diese Wahrheit zum Behuf einer äußerlichen und als solcher sittlich werthlosen Einheit der Kirche verleugnet und unterdrückt; es ist die weltgeschichtliche Bedeutung der deutschen Philosophie unserer Zeit, diesen großen Gedanken der freien, von der Tradition und dem Dogma unabhängigen Wahrheitserkenntniß aufs neue in das Bewußtsein der Menschheit zurückgerufen zu haben. Wahre Tugend und Frömmigkeit sind nur im Geiste des Weisen möglich, weise Frömmigkeit nur möglich unter der Voraussetzung vollkommener Geistes- und Gewissensfreiheit.

So ist es also durch die Vervollkommnungsfähigkeit, durch den Fortschritt der Menschheit in der Geschichte, der inductiven Methode unmöglich gemacht, aus der geschichtlichen Vergangenheit und aus den Zuständen der Gegenwart ein vollständiges System der sittlichen Welt abzuleiten. Es folgt aber aus diesem Wesen der sittlichen Gemeinschaft ferner, daß diese Methode nicht fähig ist, zur vollkommenen Erkenntniß vom wahren Wesen der sittlichen Gemeinschaften zu führen. Die Erkenntniß sittlicher Gemeinschaft beruht nicht auf Abstraction, sondern auf lebendigster Intuition, auf dem Sein der Vollkommenheit, auf der Anschauung des Ideals. Auf dem Gebiete der Geschichte und der Ethik wird das wahre Verhältniß der Idee zur Erfahrung sonnenklar, wie sie beide nur in- und durcheinander bestehen: die ethische Philosophie ist die vollkommenste Einigung dieser Gegensätze, der empirischen und apriorischen Erkenntniß. Philosophie ist immer apriorisches Erkennen d. i. Erkennen der metaphysischen, logischen und ethischen Ideen: auch die Philosophie der Geschichte verfährt apriorisch, aber ihre apriorische Voraussetzung ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern der gehaltvollste Gedanke, der Inbegriff aller geistigen und sittlichen Ideen, das sittliche Ideal. Die Ge-

schichte ist der Stoff der Ethik, die Ethik ist die apriorische Geschichte! Das geschichtliche Factum ist selbst eine sittliche Wahrheit, der sittlich große Mensch selbst sittliches Ideal, und die ganze Geschichte Verwirklichung des Reiches der Wahrheit und Tugend. So ist weder eine sinnvolle, phantasievolle, gemüthvolle Anschauung der Geschichte möglich ohne ethischen Idealismus, ohne Begeisterung für das Ideal, noch geistiger Tiefsinn ohne den Sinn für geschichtliche That, ohne geschichtlichen Heldensinn. Wir bedürfen einer ethischen Philosophie, welche diese Vereinigung geistiger Tiefe und sittlicher Hoheit erreicht; es genügt nicht mehr die physiologische, das Reich des Geistes wie ein Naturproduct behandelnde Betrachtungsweise, sondern nur die metaphysische Betrachtung und die ethische Beurtheilung der Geschichte. Die Philosophie der Geschichte soll nicht nur darstellen was gewesen ist, sondern sie soll was gewesen ist, sittlich würdigen, was sein soll, verkündigen. Wie Novalis das Gewissen die Welterzeugende Macht und den Geist des Weltgedichtes genannt hat, so müssen wir sagen, die Philosophie der Geschichte enthalte die Aussprüche des Gewissens über die Vergangenheit, die Gebote des sittlichen Geistes für die Gegenwart, die Verheißungen der Liebe für die Zukunft.

Zwar sind viele niedrig gesinnte Sophisten aufgetreten, die von der Menschheit fordern, sie solle sich an dem Erbe der Vergangenheit genügen lassen, Menschen, die das Streben nach dem Vollkommnen mit argwöhnischem Mißtrauen betrachten. Nicht nur durch sittliche Feigheit, sondern auch durch theoretische Vorurtheile sind Viele unter uns so befangen, so herabgestimmt, so entmuthigt, daß die Einen behaupten, der Philosophie höchste Aufgabe bestehe nur darin, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu begreifen und die bestehenden Zustände zu rechtfertigen, Andere aber auch hierauf verzichtend von der Philosophie nur erwarten, sie werde das Bewußtsein der Zeit, die Resultate der Zeitcultur auf wissenschaftliche Formeln bringen. Wer so von den Wissenschaften denkt, hat ihren hohen Beruf

verleugnet. Wahre Wissenschaft nennen wir weder die Thätigkeit des Gelehrten, der nur überlieferte Kenntnisse besitzt, noch die des Scholastikers, dessen Geist in Formeln Befriedigung findet, noch die des Sophisten, der dem Erkenntnißtrieb Schranken setzen will, sondern wahre Wissenschaft ist geistige Selbstständigkeit, die fruchtbare und große Gedanken erzeugt, neue Mittel, neue Quellen der Erkenntniß entdeckt oder die ewigen über allen Wechsel der geschichtlichen Entwickelung erhabenen göttlichen Wahrheiten erkennt. Seit Hegel ist es gewöhnlich geworden, das Wesen der Philosophie auf die wissenschaftliche Entwicklung zu reduciren, und auch seine Gegner haben diese Phrase sich angewöhnt. In Kant und J. G. Fichte lebte noch die Ueberzeugung von dem gehaltvollen Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit. Fichte hat im „Beruf des Gelehrten" trefflich gezeigt, daß der Gelehrte nicht nur die Geschichte kennen, sondern auch den Geist der Gemeine weiter bringen, daß er nicht nur ein Depositär der Zeitcultur, sondern im Besitz der Principien sein soll. Die Erkenntniß jedes Zeitalters soll höher steigen: — um sie weiter zu bringen, dazu ist der gelehrte Stand." Ja die wahre Sphäre der Philosophie ist das Reich der Zukunft, ihr Beruf ist die bessere Zukunft herbeizuführen. Die Philosophen sollen wirken, wie Propheten und Apostel, wie Lehrer des Volkes, wie Gesetzgeber der Staaten, wie Reformatoren der Reiche.

Die Philosophie ist das Prophetenthum unserer Zeit, hat prophetische Macht und Würde. Die Philosophen sollen sein wie die Propheten des alten Bundes, die Welt ist für den Denker der Tempel Gottes, er schweigt wie Jesaias in tiefem Erstaunen, bis der Engel Gottes seine Lippen mit der heiligen Kohle berührt, er redet wie Elihu, weil sein Herz voll ist und damit er Odem hole. Ein Prophet ist der Denker, aber nicht dessen was geschehen wird, sondern dessen was geschehen soll. So ist er ein Gesetzgeber, ein Redner und Lehrer des Volkes, aber nicht um es zu beherrschen und zu überreden, sondern um es zu bilden und zu über-

zeugen. Sein Wort ist eine Offenbarung der Wahrheit, sein Ruf zur geschichtlichen That ist ein Gebot der Liebe, seine Lehre ist die Verkündigung des Reiches Gottes.

Verleugnet eine sittliche Gemeinschaft der Menschen den Geist der Wahrheit, so sei der Philosoph der Reformator seiner Zeit! Von ihm ist die Seelengröße zu fordern, daß er nicht um den Preis der Wahrheit die Zustände der Gegenwart, wo sie verkehrt sind, durch Sophistik rechtfertige, als vernünftig und weise darstelle: von ihm ist die unverbrüchliche Treue für die Wahrheit zu fordern. Dieser Sinn für das Ideal ist der reformatorische Geist, der allein den Menschen groß macht, hochherzig und frei. Der ideenlose Mensch ist nur des blinden Eifers fähig, der Sophist nur selbstsüchtiger Feigheit: eine wahrhaft fruchtbare Begeisterung ist nur möglich für die idealen Zwecke der Menschheit, nur der Weise ist wahrer Begeisterung und sittlichen Muthes fähig. Auch in unserer Zeit ist eine Reformation des Lebens und Bewußtseins, eine Reformation im sittlichen Leben der Völker, in Wissenschaft und Kirche zum Bedürfniß, zu sittlicher Nothwendigkeit geworden; wir bedürfen einer Gemeinschaft der Liebe und Wahrheit, die über alles, was bisher erschienen, erhaben ist. Jedes schuldlose Gemüth sieht diese Nothwendigkeit ein; dieß Bedürfniß einzugestehen, aufrichtig es anzuerkennen, ist Seelengröße, Tugend, Unschuld, wahre Frömmigkeit. Denn nicht die Vergangenheit und Gegenwart sind das Maß der Zukunft, sondern die Gestaltung der Zukunft ist der schöpferischen Kraft der Freiheit und der Liebe vorbehalten.

Um die selbstständigen Quellen der besonderen Kreise des sittlichen Lebens zu erkennen, um eine lebendige Anschauung der harmonischen Ordnung der sittlichen Welt zu gewinnen, müssen wir also den Begriff der sittlichen Gemeinschaft aus der lebendigen, gehaltvollen und fruchtbaren Idee der Vollkommenheit und ebenso aus dem gehaltvollen Begriff des sitlichen Geistes die lebendigen und

fruchtbaren Principien für diese Gemeinschaftssphären begreifen. Die Idee der Vollkommenheit und das Wesen des sittlichen Geistes sind die Quellen der sittlichen Gemeinschaften.

Wie verhalten sich zu diesen Principien und Ideen der besonderen sittlichen Gemeinschaften die geschichtlich bestehenden objectiven Verhältnisse? Jene Ideen enthalten das Ziel, nach denen diese geschichtliche Wirklichkeit strebt, sie enthalten den Endzweck der geschichtlichen Wirklichkeit. Das Ideal der Wirklichkeit, der Inbegriff der sittlichen Ideale hat aber nicht blos symbolische Bedeutung, sondern ist eine schöpferische Kraft, ist das wahrhaft lebensvolle, wirksame, das constitutive Princip der Geschichte. So halten wir die geschichtlich gegebenen Gemeinschaftsformen, die bestehenden und anerkannten sittlichen Verhältnisse weder für die wahren und vollendeten Gemeinschaften, in denen der sittliche Mensch seine volle Befriedigung fände, noch sehen wir in ihnen vernunftlose Zustände, sondern wir erkennen in der Geschichte die Genesis des Reiches der Wahrheit, wir erkennen in der geschichtlichen Wirklichkeit die Verwirklichung des Reiches der Heiligkeit. Zwar stellt sich die geschichtliche Entwickelung der sittlichen Welt nicht von jedem Standpunkte aus als ein gleichmäßiger Fortschritt dar, sondern wir sehen in dieser geschichtlichen Entwickelung die besonderen Gemeinschaftssphären ihre Werthe und ihre Bedeutsamkeit für die Menschen gegen einander austauschen und jede einzelne Gemeinschaft in der Tendenz begriffen die anderen sich zu unterwerfen, so daß eine scheinbare Hemmung des Fortschrittes stattfindet. Dessen ungeachtet berherrscht diese Verwandlung der Geist der Wahrheit und Heiligkeit, der bei der Wiederbringung aller Dinge, wenn eine jede selbstsüchtige Erhebung und ungerechte Verkennung aufgehört hat, alle sittlichen Gemeinschaften in ihrem wahren Werthe und in ihrer wahren Stellung wird erscheinen lassen. Augustins Lehre von einem absoluten Gegensatz zwischen dem Reiche der Welt und dem Staate Gottes ist für die Anschauung der Geschichte völlig leer und

unfruchtbar; er hat deßhalb in der Civitas Dei weder das Ideal des sittlichen Menschen noch die Herrlichkeit des Reiches Gottes darzustellen vermocht, sondern das ganze Buch enthält vielmehr nur die polemischen Voraussetzungen für eine solche Darstellung. Die wahre Philosophie der Geschichte würde in lebendiger Anschauung das Bild der menschlichen Tugend, die Genesis der sittlichen Welt und die Darstellung des Reiches Gottes umfassen, sie enthielte die Folgerungen aus diesem Begriffe der göttlichen Heiligkeit für die menschliche Tugend, für die Geschichte der Menschheit, sie zeigte die lebendige Kraft und positive Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Für die Philosophie der Geschichte bedürfen wir also allumfassender, universell psychologischer und ethischer Principien: jeder einseitige und beschränkte Gesichtspunkt ist ungenügend. Weder die poetische und reproductive Anschauung der Weltgeschichte, wie sie bei Schelling und Stutzmann, bei Novalis und Görres herrscht, noch Iselins, Kants und Hegels politischer, oder Molitors und Schlegels kirchlicher Gesichtspunkt sind fähig, das Wesen und den Geist der Geschichte zu umfassen. Die Unzulänglichkeit solcher einseitiger und beschränkender Auffassungen offenbart sich am deutlichsten bei Friedrich Schlegel, wenn er einerseits die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengang der Gnade u. s. f. darzustellen unternimmt, in concreto aber diesen Gesichtspunkt so wenig geltend zu machen versteht, daß er ihn „nur gleichsam episodisch und stellenweise" anwendet, „in den Grenzen einer bescheidenen Andeutung sich haltend", weil „das Gnadengeheimniß der göttlichen Erlösung des Menschengeschlechtes über die Sphäre der Geschichte und historischen Nachweisung hinausgeht." Aufrichtigeren Glauben an eine göttliche Führung und Weltregierung haben alle die, welche in der Geschichte der Menschheit einen göttlichen Erziehungsplan erkennen, wie Origenes, wie Lessing und Herder, Schiller und Fichte gethan. Darstellung ganzer, wahrer, vollkommener Menschlichkeit, die ihr Ur-

bild in Gott hat, also Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist der Endzweck der Weltgeschichte, die, wie Schiller gesagt hat, die ganze moralische Welt umfasset.

Eine solche Wissenschaft der Geschichte würde alle sittlichen Gemeinschaften in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Verwandlung verfolgen müssen, die Ethik kann nur das Princip dieser Mannichfaltigkeit enthalten, nur die Nothwendigkeit dieser Entwicklungen und Verwandlungen aus dem Begriffe der Vollkommenheit und der Freiheit nachweisen. Wir werden bei jeder Gemeinschaftssphäre untersuchen, welche historischen Gemeinschaftsformen und in welchem Maße sie Darstellungen göttlicher Ideen sind und jenen Idealen entsprechen. Die Philosophie hat der geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart gegenüber eine doppelte Pflicht: sie soll einerseits diese geschichtlich gegebenen Zustände als den Stoff zu idealen Gestaltungen betrachten, andererseits aus dieser geschichtlichen Entwicklung die Grenzen erkennen nicht dessen, was die sittliche Welt überhaupt sein kann, sondern die Grenzen, welche eine jede besondere sittliche Gemeinschaft von der andern scheidet — über welche hinaus das Gebiet einer andern Gemeinschaft beginnt. Der erste dieser beiden Gesichtspunkte gibt der Betrachtung Freiheit, Unabhängigkeit, Würde, der andere Gesichtspunkt gibt ihr Maß, Sicherheit und Besonnenheit: der erste Gesichtspunkt gibt ihr den Muth, von der sittlichen Welt erhoben zu werden und vom Menschengeschlecht das Höchste zu fordern, der andere erinnert uns, bei der Begriffsbestimmung der einzelnen Gemeinschaften nicht zu hoch zu greifen, nicht von der einen zu fordern, was nur die andere leisten kann. Es muß ein neuer Himmel werden und eine neue Erde, wir müssen hoffen, daß das Reich Gottes auf Erden verwirklichet werde; aber dieses göttliche Reich sollen wir nicht im Staate suchen oder in einer einzelnen, äußerlich bestehenden Kirchengemeinschaft. Auch dazu bedürfen wir der Kenntniß ihrer Geschichte, um zu wissen, ob sie fähig sind, wahrhaftige, allumfassende Darstellungen göttlicher Vollkommenheit zu sein; denn wenn wir auch,

was der Staat und die Kirche sein sollen, nicht aus ihrer Geschichte zu abstrahiren vermögen, so lernen wir doch aus dieser Geschichte, was sie nicht sein können, nicht sein werden. Niedrig denkt von der Bestimmung der Menschheit, wer nicht die höchste Tugend von ihr fordert, aber zu hoch würden wir für die Bestimmung der einzelnen Gemeinschaftssphären greifen, wenn wir ihre Vergangenheit vergessend von der einzelnen verlangten, was sie, ohne sich selbst zu überschätzen, nicht leisten kann. Vom Staate zu fordern, was nur die universelle sittliche Gemeinschaft gewähren kann, führt zu Hochmuth und Tyrannei; von der äußerlichen Kirchengemeinschaft auszusagen, was nur von der Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen gilt, führt zur Heuchelei, zur hierarchischen Anmaßung. Staat und Kirche sind für ihre Geschichte verantwortlich: finden wir, daß in ihrem Namen, mit ihrer Zustimmung eine moralische Schuld begangen worden, so sind sie nicht selbst Darstellungen des göttlichen Reiches auf Erden, so müssen wir jenseits dieser Gemeinschaftssphären das Gebiet lauterer Wahrheit und Tugend suchen. Unberührt von den Irrthümern der strebenden Menschheit und von den Verbrechen, der Bosheit und der List, und unabhängig vom geschichtlichen Wechsel, lebt im Menschen als theoretisches und praktisches Gewissen, als heiliger Wahrheitssinn, das Gefühl und Bewußtsein *sittlich geistiger Vollkommenheit*, das unter allen vergänglichen Formen der Entwicklung sich selbst bezeuget und über allen Widerstand siegen wird.

Nachdem wir gezeigt, daß nicht durch die inductive Methode, sondern nur durch die Erkennung des Ideals das System der sittlichen Welt erkannt werden kann, betrachten wir den *Zusammenhang dieses objectiven Theils der Ethik mit dem metaphysischen und subjectiven Theile*.

Sittliche Gemeinschaft ist *Darstellung göttlicher Einigkeit, Verwirklichung göttlicher Voll-*

kommenheit durch Vereinigung freier sittlicher Wesen. Also sind die sittlichen Gemeinschaften ebensowohl die besonderen Wirkungskreise für die Tugenden des sittlich persönlichen Geistes, als Darstellungen und Verwirklichungsformen der Grundformen göttlicher Vollkommenheit. Die Sphären der sittlichen Gemeinschaft entsprechen den Grundformen der sittlichen Persönlichkeit d. i. den Bedürfnissen, Trieben, Kräften, Vermögen, Tugenden und Vollkommenheiten des persönlichen Geistes, und eben so entsprechen diese Formen der sittlichen Persönlichkeit den wesentlichen Selbstbestimmungen der Idee der Vollkommenheit, den metaphysischen Eigenschaften der göttlichen Genugsamkeit, den Kräften der göttlichen Heiligkeit. Wir sagen: die Principien der objectiven Ethik entsprechen den Begriffen der subjectiven Ethik und die Principien der subjectiven Ethik sind aus der Metaphysik des persönlichen Geistes abzuleiten, in der Idee der Heiligkeit zu begreifen. In der Idee genugsamer Vollkommenheit und Heiligkeit, in der Idee des heiligen Geistes sind die Principien, wie alles Denkens und Seins, so auch der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft beschlossen.

Heiligkeit ist der Ethik Princip! Das Princip der Ethik ist die Idee des heiligen Gottes: die Ethik ist die Exposition der Idee der heiligen Vollkommenheit. Dieß selbstständige, gehaltvolle und fruchtbare Princip, auf dem die lebendige Anschauung und der gehaltvolle Begriff des Geistes beruht, dieß einzig wahre, zuverlässige, allumfassende, alles erklärende und allein positive Princip zu erkennen, ist das wahre Bedürfniß unserer Zeit. Wir bedürfen eines geistig und sittlich gehaltvollen Principes, eines gehaltvollen Gottesbegriffes. Wahrhaftigen Gehalt, wahrhaftige Lebendigkeit und Fruchtbarkeit, die Kraft wohlzuthun und freie Selbstständigkeit hat nur der sittlich persönliche Geist. Güte, im persönlichen Sinne des Wortes, ist aller natürlichen und geistigen Kräfte lebendiger Inbegriff. Die göttliche Vernunft ist der

Heiligkeit Selbstbewußtsein, die göttliche Liebe ist der Heiligkeit Selbstgefühl.

Heiligkeit ist aller Vollkommenheiten Inbegriff, die Fülle der Gottheit. Heiligkeit ist, daß ein genugsam vollkommenes Wesen seine Vollkommenheit denkt, will und empfindet, ihrer selbst bewußte, sich selbst bezeugende, sich selbst mittheilende Göttlichkeit. In diesem gehaltvollen Begriffe heiliger Vollkommenheit allein sind alle lebendigen Ideen begriffen, deren wir für die Einheit unseres wissenschaftlichen Bewußtseins und für das sittliche Leben der Völker bedürfen, die Principien einer ethischen Philosophie, die Principien einer erhabneren Metaphysik, einer geistvollen Logik, einer hochherzigen Ethik. Wir suchen in der Wissenschaft die gehaltvolle Wahrheit, sittliche Güte, Weisheit und Unschuld. Nicht der Gegensatz von Denken und Sein, von Freiheit und Nothwendigkeit ist das Problem, das den geistigen und sittlichen Bedürfnissen unserer Zeit entspricht, sondern wir suchen die lebendigen Ideen der Freiheit und der Liebe, der Wahrheit und der Seligkeit: der Geist ist Einheit, aber nicht Einheit abstracter Gegensätze, sondern eine sittlich gehaltvolle Einigkeit göttlicher Kräfte. Nur die lebendige Erkenntniß dieser lebensvollen Ideen kann die Wissenschaft von der Herrschaft todter Kategorien befreien und die Menschheit sittlich stärken und erheben. Zur Erkenntniß der lebendigen Wahrheit führt uns weder der formell metaphysische Begriff der Persönlichkeit, noch der formell logische Vollkommenheitsbegriff, sondern nur die Idee sittlicher Persönlichkeit und persönlicher Vollkommenheit. Nur eine Philosophie, die den Gehalt der göttlichen Vollkommenheit entwickelt und darstellt, führt zur wahrhaften Anbetung Gottes zurück: die wahre Religionswissenschaft und die wahre Philosophie sind die Entwicklungen des Begriffs der göttlichen Heiligkeit, in welchem das Reich der Natur und des Geistes beschlossen, die Principien der Religion und der Wissenschaft begriffen sind.

Wie aber Gott als der in sich selbstständige, der Heilige ist, so ist der Mensch als in Gott lebend der sittliche Mensch. Sittlichkeit ist in Gott gegründete Selbstständigkeit, Kraft sich selbst bezeugender Wahrheit, sich selbst bestimmender Güte, sich selbst mittheilender Liebe: liebevolle Weisheit. Die Tugend ist aus Gott!

Der Tugend heilige Würde gegen die Verkennung und Verleugnung zu wahren, die sie unter der Herrschaft falscher Theorien erfuhr, war des Verfassers Zweck, als er vor Jahren die Darstellung des Wesens der Tugend als der sittlichen Persönlichkeit unternahm. Die objective Ethik hatte damals durch Hegel und Schleiermacher ausführliche Bearbeitungen gefunden; indem dieselben aber der metaphysischen Begründung durch den Begriff der sittlichen Heiligkeit und der Anwendung dieses Begriffes auf die sittliche Persönlichkeit entbehrten, sind diese Darstellungen auch in ihrem eigenen Umkreise dem Principe der lebendigen Ethik nicht entsprechend. Wahre Ethik kann nur aus der Zusammengehörigkeit der Idee der Heiligkeit und des Begriffes der Sittlichkeit abgeleitet werden.

Die Alten hatten nicht den Begriff des heiligen Gottes; die byzantinische und die römische Kirche, die gnostische, die ascetische und die scholastische Philosophie hatten nicht den Begriff der lebendigen Sittlichkeit. Ja, nicht nur die byzantinische Kirche abstrahirte in ihrem einseitigen Dogmatismus von dem ethischen Wesen des Christenthums, sondern auch die römische Kirche verkennt das Wesen der Sittlichkeit, indem sie ihre äußere Erscheinung, Macht und Herrlichkeit zum Zwecke der Geschichte macht, und Frömmigkeit und Kirchlichkeit verwechselt, den Unterschied der erscheinenden Kirche von der unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen im Bewußtsein ihrer Glieder verschwinden läßt. Auch die Wissenschaft der alten und mittelalterlichen Kirche unterließ es, der Ethik ihre selbstständige Bedeutung zu sichern. Die gnostische Theologie mit ihrer physischen Anschauung der Emanation lehrt nichts vom

Aufschwung freier Geister zu Gott; der ascetischen Theologie ist des Geistes freie That und seine sittliche Kraft ein unbekannter Begriff; Clemens von Alexandrien und Origenes reden von der Verklärung des Glaubens durch die Liebe, aber nicht in dem praktischen Sinne der Ethik, sondern im Sinne beschaulicher Andacht; Augustinus macht den Gegensatz der beiden Welten, des himmlischen und irdischen Reiches zu einem absoluten; die scholastische Philosophie ist ethiklose Metaphysik. Im Protestantismus herrschte ursprünglich der sittliche Geist; die Forderung eigener Gewissensverpflichtung, die Ueberzeugung, daß der Mensch ein unmittelbares Verhältniß zu Gott hat und daß nicht äußerliche Werke, sondern nur innerliche Geistes- und Gemüthszustände ihn selig machen, flossen aus der Quelle einer sittlichen Erkenntniß. Aber indem diese Gläubigkeit selbst wieder unter den Gesichtspunkt der Verdienstlichkeit gefaßt, indem Glaube und Liebe, Frömmigkeit und Sittlichkeit als von einander verschiedene, in gewissem Sinne einander entgegengesetzte Begriffe gefaßt, indem das religiöse und sittliche Princip als zwei verschiedene Motive betrachtet und dieses jenem untergeordnet wurde, behielt auch in der protestantischen Theologie die Ethik diese falsche Stellung und Unterordnung unter die Dogmatik. Die Wissenschaft der Ethik ist nicht blos ein Kanon dessen, was der Mensch unter Voraussetzung der Dogmatik zu thun habe, sondern sie ist Wissenschaft der Form der Vollkommenheit, Exposition der Form der göttlichen Heiligkeit. Ist die Heiligkeit die Fülle der Gottheit, der Inbegriff aller Vollkommenheit, so ist die Ethik die allerselbstständigste Wissenschaft, die aller andern Wissenschaften Principien in sich schließt.

Wäre die sichtbare Kirche wirklich und wahrhaftig das Reich Gottes in seiner göttlichen Reinheit und Kraft, wäre in dieser sichtbaren Kirchengemeinschaft das höchste Problem des Lebens und der Wissenschaft gelöst, wäre jedes Glied dieser Kirche ein vollkommener Christ, sodaß, wie Schleiermacher gesagt hat, alles Handeln der Christen eine Fortsetzung des

Handelns Christi selbst wäre, ja dann hätte die kirchliche Ethik die philosophische Ethik überflüssig gemacht. Nun aber muß die philosophische Ethik zeigen, daß im Wesen Gottes der Begriff des sittlichen Geistes begründet, daß das System der Ethik in der Idee der göttlichen Heiligkeit beschlossen ist. Wer die Wahrheit thut, der ist sittlich. Guter Menschen Thaten sind Wirkungen des göttlichen Geistes, ihre Gedanken Offenbarungen der göttlichen Wahrheit.

Der sittliche Geist bestimmt sich selbst zu seiner Selbstmittheilung, er ist die lebendige Einheit der Freiheit und der Liebe. Freiheit und Liebe sind die Grundformen der Sittlichkeit, die in jedem Acte des sittlichen Geistes, in jedem Momente des sittlichen Lebens sich durchdringen. Freiheit ist nur in einem sittlichen Wesen und nur in Einheit mit der Liebe zu denken, sie ist die That der Liebe; und die Liebe ist nur zu denken in der Einheit mit der Freiheit, als der Freiheit Selbstbefriedigung. Der Akt dieser Vereinigung der Freiheit und der Liebe ist die sittliche That.

Bevor die ästhetisch romantische Weltanschauung, das sittlich gehaltlose Princip der Ironie und ein mißverstandenes Dogma Veranlassung gaben, den heiligen Namen der Tugend gering zu schätzen, haben Kant und J. G. Fichte mit tiefem sittlichem Ernste der Tugend göttliche Würde erkannt; aber so herrlich und groß ihre Gedanken sind, so unendlich erhaben über den Geist der folgenden Zeit, die der Tugend Wesen verkannte, so können doch ihre sittlichen Lehren uns nicht befriedigen: denn Kant hat den Begriff des Gesetzes nicht aus der Freiheit abgeleitet, sondern das Gesetz selbst zum selbstständigen Principe gemacht, und Fichte die Freiheit nicht aus der Idee der Vollkommenheit begriffen, und also die Selbstständigkeit nur formell gefaßt, als Unabhängigkeit, als Selbstthätigkeit, die ihr eigener Endzweck ist. Indem wir den sittlichen Geist auf die Idee genugsamer Vollkommenheit zurückführen, erkennen wir das Gesetz als das Gesetz der Freiheit, und die Freiheit in ihrer Einheit mit der Liebe. Das Alterthum strebte nach Freiheit, als

dem

dem höchsten sittlichen Gute; die mittelalterliche Menschheit suchte die Liebe als der Güter höchstes, indem aber die antike Freiheit und die Liebe, wie das Mittelalter sie faßte, jede der anderen entbehrte, entsprachen sie selbst nicht ihrer Idee. Wir bedürfen einer Tugend und einer sittlichen Weltordnung, die Freiheit und Liebe in harmonischer Vollendung umfaßt.

Der sittliche Geist im Acte seiner Selbstverwirklichung begriffen, ist seiner selbst Gesetz und seiner selbst Zweck, freie Thatkraft und freies Selbstbewußtsein: die Momente der sittlichen That sind das selbstständige Sittengesetz, die selbstständige sittliche Thatkraft, der selbstständige sittliche Zweck, das selbstständige sittliche Bewußtsein. In den drei ersten dieser Momente sind die Begriffe enthalten, welche Schleiermacher der Eintheilung und Systematisation der Ethik zu Grunde gelegt hat; das Sittengesetz ist der Begriff der Pflicht, die sittliche Thatkraft entspricht in jener Fassung dem Tugendbegriffe, der sittliche Zweck ist das sittliche Gut. Wir erkennen in diesen Begriffen nicht die selbstständigen Principien der verschiedenen Gebiete der Sittlichkeit (die wir später bezeichnen werden), sondern nur Momente der sittlichen That, die in jedem Acte der Sittlichkeit zumal thätig sind und in- und durcheinander wirkend sie zur sittlichen machen. Auch die Alten unterschieden diese Probleme, der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes, betrachteten die Tugend unter diesem dreifachen Gesichtspunkte: die Tugend unter dem Gesichtspunkte des Gesetzes ist **probitas**, Tugend als Thatkraft ist **virtus**, Tugend als Selbstzweck und Selbstbefriedigung ist **honestas**. Aber sie faßten im Bilde des Weisen diese drei unterschiedenen Gesichtspunkte in lebendiger Einheit zusammen. Tugend als Selbstbewußtsein ist **sapientia**. In Wahrheit ist Tugendlehre Weisheitslehre und die Aufgabe der subjectiven Ethik ist das Bild des Weisen darzustellen; Sokrates, Platon und Aristoteles haben dieses Postulat in seiner ewigen Bedeutung ausgesprochen, das im Alterthum die Stoiker erfüllt, in der neueren Philosophie Kant und J. G. Fichte anerkannt haben.

Das Sittengesetz als ein im Wesen des Geistes begründetes ist ein kategorisches und ausnahmloses Gesetz, die sittliche Thatkraft freie auf der Kraft der Wahrheit beruhende Kraft der Liebe, der sittliche Zweck ein nothwendiger dem Geiste wesentlicher, ein vernünftiger Zweck, das sittliche Selbstbewußtsein absolute Evidenz und Selbstgewißheit, Bewußtsein der Wahrheit. Der sittliche Mensch handelt mit der Gewißheit der Wahrheit, aus uneigennütziger Liebe, aus selbstsuchtslosem Freiheitsgefühl: er will die Tugend, die Wahrheit, die Freiheit, die Liebe um ihrer selbst willen. Diese Selbstständigkeit der Sittlichkeit ist ihr absoluter Werth, ihre Würde, Herrlichkeit, Erhabenheit, Schönheit: und sie in dieser Selbstbedeutsamkeit anzuerkennen ist sittliche Hoheit und Geistesgröße.

Dieser Begriff der Selbstgenugsamkeit des sittlichen Geistes scheint mit der Idee göttlicher Allgenugsamkeit, in der auch der sittliche Geist beschlossen und begriffen ist, im Widerspruche zu stehen, und die Auflösung dieses Widerspruches ist das wichtigste Problem für die Metaphysik des sittlichen Geistes. Ungelöst erscheint dieser Widerspruch im heidnischen Alterthum und im alten Testamente. Das Volk der Griechen und Römer erkannte die Autonomie des Sittengesetzes und die Autarkie der Tugend, aber es erkannte sie nur in seiner Erscheinung, in großen tugendvollen Menschen, ohne diese Selbstständigkeit des Sittengesetzes und der Tugend auf die Quelle alles Lebens, auf den Gesetzgeber selbst zurückzuführen. Das alte Testament empfängt das Gesetz vom lebendigen Gott und feiert ihn in den erhabensten und ergreifendsten Lobgesängen. Aber indem es das Gesetz als einen willkührlichen Act Gottes darstellt, der nicht aus seiner Göttlichkeit hervorgeht, entleert und entkräftet es den gehaltvollen Begriff der Heiligkeit, es legt Gott Eigenschaften und Thaten bei, die das sittliche Bewußtsein empören, vor denen das sittliche Gefühl zurückschaudert. Gegenüber einem Gott, der der Menschen Herz verstockt, sind äußerliche Gebräuche und Opfer entsprechende Sühnungsmittel, können Zeiten und

Orte, Zahlen und Stoffe an sich selbst für heilig gelten. Der gehaltvolle Begriff der Heiligkeit, der allein eine sittliche, bildende Kraft hat, setzt den Begriff der Gotteswürdigkeit, der wahren Göttlichkeit voraus. Göttliche Heiligkeit ist in Christus erschienen. So ist der Sohn der Weg zum Vater, die Wahrheit und das Leben.

Die Abstammung aus dem Geiste Gottes ist der Wahrheit und Tugend selbstständige Würde: im Geiste Gottes ist die Selbstständigkeit des sittlichen Geistes begründet. Gott ist sein Gesetz, Gott seine Kraft, Gott sein einzig Gut: sein einzig Gut ist zu erkennen, daß ein Wesen ist von selbstgenugsamer Heiligkeit, von selbstständiger Vollkommenheit. Gott will seine Göttlichkeit, er will, was zu wollen göttlich, er gebietet, was seiner Göttlichkeit gemäß ist, er verheißt, was seiner Heiligkeit gebührt; so sind die Gebote Gottes nicht willkührliche Acte der Allmacht, sondern nothwendige Acte der Heiligkeit, und so ist die freie sittliche That Vollstreckerin des göttlichen Willens und die Erkenntniß Gottes lebendige, gehaltvolle Wahrheit. Was wahr und gut ist, ist wahr und gut, weil Gott in der Wahrheit sein eigenes Wesen und seine heilige Vollkommenheit in der sittlichen Güte offenbart. Auf dem Begriffe der Göttlichkeit beruht der Begriff von der inneren Wahrheit und Selbstständigkeit der Tugend.

Der sittliche Geist kann nicht anders gedacht werden als sich verwirklichend, sich selbst bestimmend, sich selbst mittheilend. Die Verwirklichungssphären des sittlichen Geistes sind die Gebiete der Sittlichkeit. Und zwar verwirklicht sich der sittliche Geist in einer doppelten Form: zuerst als sittliche Persönlichkeit, d. i. als Tugend und zweitens als Darstellung göttlicher Einigkeit durch die sittliche Gemeinschaft. Die lebendige Zusammenwirkung aller sittlichen Persönlichkeiten in allen sittlichen Gemeinschaften ist die sittliche Welt: der sittlichen Welt Endzweck und Ziel ist das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und Tugend.

Nur in ihrer lebendigen Verbindung sind diese Gebiete der Sittlichkeit fähig, Darstellung der Idee göttlicher Vollkommenheit zu sein. Jede dieser Sphären bedarf der anderen und jede bringt die andere hervor, von jedem dieser Gebiete ist also ein nothwendiger Uebergang zu dem andern nachzuweisen, und es ist dieser Zusammenhang unter diesen Gebieten der Sittlichkeit von dem Verfasser in den „Betrachtungen" ausführlich dargestellt worden. Auch in der Abhandlung über den Begriff der sittlichen Gemeinschaft haben wir gezeigt, wie die Tugend eines Pflichtgebietes, einer Gemeinschaft bedarf und wie die Gemeinschaft nur durch den freien Entschluß sittlicher Persönlichkeiten bestehen, nur als Vereinigung selbstständiger Wesen in freier Liebe gedacht werden kann.

In welcher Ordnung die Gebiete der Sittlichkeit von der Wissenschaft darzustellen seien, ist nicht eine blos theoretische Frage, sondern die Entscheidung über die Stellung beider Gebiete ruht auf einer Eigenthümlichkeit der sittlichen Gesinnung. Wer, wie Hegel, in ausschließlich objectiver Tendenz der Ethik das Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft zur sittlichen Persönlichkeit verkennt, kann die Lehre von den sittlichen Gemeinschaften voranstellen und die Lehre von den Tugenden dieser folgen lassen oder in sie aufnehmen. Von Hegel ist dieß dem Wesen nach, der reinen Werthbestimmung nach geschehen; auch bei Schleiermacher findet sich diese äußere Ordnung, aber ohne die nachtheilige Folgerung für das Gebiet der subjectiven Ethik, durch welche Hegel das Ideal der sittlichen Persönlichkeit seines Werths und seiner Würde beraubte. Dem wahren Verhältnisse viel näher hielt sich die freilich einseitig subjective Richtung der Ethik in der kritischen Philosophie, indem sie die Tugend unter das Gesetz des metaphysischen Pflichtbegriffs stellte und so unmöglich machte, mit der ewigen Ordnung des göttlichen Gesetzes das Gesetz des Staates zu vertauschen. Das wahre Verhältniß aber ist vielmehr dieses, daß die sittliche Gemeinschaft als die Verwirklichungssphäre der persönlichen Tugend erscheine, daß der subjectiven Ethik die

objective Ethik folge. So unwahr und unmöglich der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Frömmigkeit ist, den der Protestantismus überwunden, eine sophistische Schule aber wieder hervorrufen will, so unwahr und undenkbar ist ein Gegensatz zwischen Moralität und Sittlichkeit, wie man ihn in Folge der Hegel'schen Unterscheidung hat feststellen wollen. In einer Zeit, die den Werth selbstständiger Persönlichkeit, den Werth großer Charaktere verkannte, sollte die Lehre der Tugend im Sinne der Alten die wichtigste Aufgabe sein. Ja bevor wir die Gestalten der sittlichen Gemeinschaften und die Ordnung der sittlichen Welt darzustellen unternehmen, muß uns das Ideal menschlicher Vollkommenheit in persönlicher Wahrheit und Erscheinung vorschweben.

Nur durch die Anschauung von dem vollkommenen Menschen in seiner Lauterkeit und Unschuld, Hoheit und Größe, Liebe und Frömmigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte sind wir fähig die sittliche Weltordnung als ein Reich der Freiheit und Liebe, der Wahrheit und Tugend, als ein göttliches Reich des Geistes zu erkennen. Sittlich gehaltvoll ist die sittliche Gemeinschaft nur, sofern sie als die Darstellung sittlicher Vollkommenheit und zugleich als der Wirkungskreis der sittlichen Persönlichkeit gedacht wird: alle Principien der objectiven Ethik bleiben ohne diese Erfüllung mit dem Gehalte der Tugend und der Heiligkeit formell und abstract. Wenn Herder als Endzweck der Geschichte der Menschheit einen Bund der Humanität und Krause einen Verein für das Ganzleben der Menschheit, wenn Iselin und Kant die Vereinigung der Politik mit der Moral, wenn Schiller und Fichte die Entwicklung der Menschheit zur Freiheit und Vernunft, wenn Schelling die Versöhnung endlicher Gegensätze, wenn Hegel das Leben im Staat, wenn Schlegel die Verherrlichung der Kirche als das Ziel und den Endzweck der sittlichen Welt betrachten, so sind alle diese Forderungen insofern formell, als sie nicht mit der Darstellung der persönlichen Tugend verbunden werden. Sittlich ist eine Gemeinschaft nur

dann, wenn sie einem gehaltvollen Principe der göttlichen Vollkommenheit entspricht, wenn sie eine Darstellung menschlicher Tugend ist, nur als eine Gemeinschaft guter und weiser Menschen.

Durch die naturgemäße Ordnung wird der sittlichen Persönlichkeit ihr selbstständiger Werth gesichert, so daß sie in der sittlichen Welt nicht nur als ein Moment des Ganzen Bedeutung hat, sondern eben so gut als dieses Ganze den Zweck ihres Daseins in sich selbst trägt: so wie die Tugend nicht blos die Tauglichkeit des Menschen für die Gemeinschaft ist, so ist die Gemeinschaft nur dadurch eine sittliche, daß sie durch eine Vereinigung solcher selbstständiger Wesen besteht. Indessen soll die Ethik auch in den Gemeinschaftsformen die entsprechenden Tugendformen nachweisen. Und zwar entstehen bei dieser Betrachtung die Begriffe derjenigen Tugenden, welche wir, weil sie nur die Modificationen der Anwendung der allgemeinen Tugendbegriffe auf die besonderen Verhältnisse enthalten, im Gegensatz gegen die ursprünglichen den Grundformen der Persönlichkeit entsprechenden die abgeleiteten nennen können. So ist die Standhaftigkeit eine Modification der Selbstständigkeit, die Freigebigkeit eine Modification des sittlichen Wohlwollens. Doch müssen wir uns hüten, diese durch den besonderen Fall hervorgerufenen Tugendäußerungen durch Festsetzung des Begriffes der Beweglichkeit zu berauben, die zu ihrem Wesen gehört.

Was ist nun das Ergebniß unserer Untersuchung über das Systematisationsprincip für die Gesammtheit der sittlichen Gemeinschaften? Wir haben gezeigt, daß der quantitative Unterschied ein zureichendes Princip für eine solche Systematisation nicht sein kann, daß vielmehr die Bestimmung und der Endzweck der sittlichen Gemeinschaft ihr wahres Wesen ist. Die Bestimmung der Gemeinschaft ist, ein Wirkungskreis der Tugend, ihr Endzweck ist, eine Darstellung göttlicher Einigkeit zu sein. So entspricht das

System der sittlichen Gemeinschaften dem Systeme der persönlichen Tugenden und der metaphysischen Vollkommenheiten.

Die Tugenden entsprechen zugleich den Formen der Persönlichkeit, sind Erfüllungen der psychologischen Formen, der Bestimmungen und Verhältnisse des persönlichen Geistes. Diesen Gesichtspunkt hat Platon gewonnen, auf dieser Anschauung ruht sein großes Werk vom idealen Staate. In Einer Anschauung führt Platon in diesem bewunderungswürdigen Buche Psychologie, Ethik und Politik zusammen. Er führt die Momente des Staates auf die persönlichen Tugenden, die Tugenden auf die Eigenschaften und Thätigkeiten der Seele zurück: er gibt dem menschlichen Bewußtsein über die sittliche Welt und über den menschlichen Geist wahrhafte Einheit und Uebereinstimmung. Die Weisheit soll herrschen im Einzelnen, im Staate, in der Geschichte: daß ihr die Tapferkeit und die Besonnenheit diene, ist der rechte Weltzustand, ist ewige Weltordnung, göttliche Gerechtigkeit.

So hat sich uns für die Ordnung der sittlichen Welt, für die Bestimmung der sittlichen Gemeinschaften ein vierfacher Eintheilungsgrund ergeben:

1. der quantitative Unterschied, der Umfang der Gemeinschaft, aus welchem Gesichtspunkte der Mensch als Einzelwesen im Verhältniß zur Menschheit als Gattung gedacht wird;

2. der psychologische Unterschied, die Entwicklung der Gemeinschaftsgebiete aus den Eigenschaften und Bestimmungen des persönlichen Geistes;

3. der aretologische Gesichtspunkt, die Bestimmung der Gemeinschaften nach ihrer Fähigkeit, Wirkungskreise der Tugenden zu sein;

4. der metaphysische, pneumatologische Eintheilungsgrund, der Endzweck der Gemeinschaftssphären, d. i. ihre Fähigkeit, Darstellungen göttlicher Vollkommenheiten, Formen göttlicher Genugsamkeit zu sein.

Diese vier Eintheilungsgründe sind aber nicht innerlich verschiedene Principien, von denen wir das eine zu wählen und die andern zu verwerfen hätten, sondern sie liegen im Wesen der Gemeinschaft selbst und sind nur verschiedene Gesichtspunkte für dasselbe Object. Jeder dieser Gesichtspunkte setzt die andern voraus und fordert sie zu seiner Ergänzung: bei jedem Gemeinschaftsgebiete werden wir seinen Umfang, seine psychologische Sphäre, seine Bestimmung und seinen Endzweck unterscheiden. Der Endzweck der Gemeinschaft ist das wahrhaft leitende, den Fortschritt der sittlichen Weltordnung beherrschende Princip; in ihm sind die andern beschlossen, mit ihm sind sie gegeben. So ist dieser Endzweck der Gemeinschaft, die Verwirklichung göttlicher Einigkeit zu sein, ein in sich lebendiges, mannichfaches, fruchtbares und dadurch wahrhaft in sich einiges Princip.

So mannichfach sind die Gemeinschaftsgebiete, als die psychologischen Sphären, als die Formen der Tugend, als die Ideen der göttlichen Vollkommenheit. Die Darstellung der metaphysischen Ideen hat der Verf. im dritten Abschnitt seines Buches „Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens" die Ableitung der Tugendformen aus dem Wesen des persönlichen Geistes im „metaphysischen und subjectiven Theile der Ethik" versucht. Mit Hinweisung auf diese Darstellungen, die wir durch einzelne Modificationen ergänzen werden, geben wir schließlich eine Uebersicht über die Gesammtheit der Gemeinschaften, um in einem folgenden Artikel die einzelnen Gemeinschaftssphären in ihrem Wesen und in ihrer geschichtlichen Erscheinung zu betrachten.

Es ist aber die metaphysische Idee und der persönliche Geist in sich selbst ein lebendiges Verhältniß seiner in sich selbst: der Geist verhält sich in sich, indem er sich aus sich zu sich verhält. Diese innere Selbstunterscheidung des Geistes, diese Vereinigung der Selbstthätigkeit und des Selbstgefühls erzeugt, wie für die Formen der Tugend, so für jedes Gebiet der Gemeinschaft eine Mannichfaltigkeit von Verhält-

nissen. Geist ist die lebendige Einheit von Freiheit und Liebe: in jeder seiner Eigenschaften, in jedem Acte seiner Selbstverwirklichung ist er zugleich Selbstthätigkeit und Gefühl, sich selbst bezeugend und sich selbst hingebend. Wir fassen aber die Ideen der Freiheit und der Liebe nicht als formelle Begriffe, sondern als gehaltvolle Ideen: Liebe und Freiheit sind auch nicht blos moralische Begriffe, sondern auch intellectuelle Acte, und nicht nur intellectuelle Thätigkeiten, sondern auch metaphysische Ideen. Freiheit und Liebe sind nicht nur sittliche Kräfte der Selbstbestimmung und des Wohlwollens, sondern auch der Gedanke ist ein Act der Freiheit und der Friede eine Form der Liebe: Freiheit und Liebe sind Formen und Verhältnisse des Geistes der Vollkommenheit. Vollkommenheit als Selbstthätigkeit, Vollkommenheitsselbstbethätigung, Vollkommenheitsselbstbewußtsein ist Freiheit, Vollkommenheitsgefühl ist Liebe. In diesem Sinne ist der Geist Einheit der Freiheit und der Liebe. („Idee der Freiheit" S. 11, 30, 44.)

Diese Vereinigung der freien Selbstthätigkeit und der empfangenden Liebe, in der das Wesen des Geistes besteht, ist zugleich die Nothwendigkeit, in jeder metaphysischen Vollkommenheitsform, in jeder psychischen Sphäre, in jeder Tugendsphäre und in jeder Sphäre der sittlichen Gemeinschaft diese drei Grundverhältnisse zu unterscheiden. Wir erkennen auf jedem Gemeinschaftsgebiete diese Dreiheit von Gemeinschaftsformen:

1. Gemeinschaften der Freiheit,
2. Gemeinschaften der Liebe,
3. Gemeinschaften der Persönlichkeit oder der Genugsamkeit, d. i. Synthesen der beiden andern, Gemeinschaften, in denen Freiheit und Liebe zu einer Gesammtwirkung sich vereinigt haben.

Also: nach den Ideen der Vollkommenheit, nach den Formen der Tugend, nach den Eigenschaften und

Kräften des persönlichen Geistes, nach dem Verhältnisse des Einzelwesens zur Gattung und endlich nach der alle Geistigkeit begründenden Selbstunterscheidung des Geistes in freie Selbstthätigkeit, Gefühlsinnigkeit und in sich befriedigte Selbstgenugsamkeit, müssen wir folgende Gemeinschaftsformen unterscheiden.

System der sittlichen Gemeinschaften.

(vergl. Idee der Freiheit, S. 66 und S. 222 flgd. und der Ethik subjectiven Theil, S. 303 flgd.)

A. Gemeinschaften zur Darstellung des Geistes in seiner Lebendigkeit und Wesenseinheit.

a. Aus dem Gesichtspunkt metaphysischer Vollkommenheit sind diese Gemeinschaften Darstellungen göttlicher Aseität, Wesenseinheit und Lebendigkeit.

b. Die psychische Sphäre, welche dieser Vollkommenheitsform entspricht, ist die lebendige Seele, der Sinn, die Persönlichkeit in ihrer Eigenthümlichkeit und Selbstheit. Diese Gemeinschaften sind Lebens- und Sinnesgemeinschaften.

c. Die Sphäre der Tugend, welche dieser Vollkommenheitsform und dieser psychischen Sphäre entspricht, ist der sittliche Sinn: also sind es die Tugenden der sittlichen Eigenthümlichkeit, welche in diesen Gemeinschaften wirksam und thätig sind: Aufrichtigkeit und Originalität, Vertrauen und Hingebung, Treue und sittliche Reinheit, Uebereinstimmung seiner mit sich u. s. f. (Ethik S. 328.)

d. Dem Umfange nach sind diese Gemeinschaften die individuellen, in denen sich das Einzelwesen zum Einzelwesen verhält, Persönlichkeit durch Persönlichkeit sich ergänzt.

e. Ihrem geistigen Wesensunterschiede nach sind diese Gemeinschaften:

α. die Lebens- und Sinnesgemeinschaft in Form

der Freiheit d. i. mit überwiegender Selbstthätigkeit: Freundschaft;

β. die Lebens- und Sinnesgemeinschaft in Form der Liebe d. i. mit überwiegender Gefühlshingebung: Geschlechtsliebe;

γ. die Lebens- und Sinnesgemeinschaft als Synthese der Freundschaft und der Liebe, innigste und völlige Vereinigung zweier Persönlichkeiten: Ehe.

B. Gemeinschaften zur Darstellung des Einheitsverhältnisses, in welchem der Geist Gesetz seiner selbst ist.

a. Diese Gemeinschaften sind Darstellungen der göttlichen Autonomie und Unendlichkeit.

b. Psychische Sphäre: Gesinnung. Diese Gemeinschaften sind Gesinnungsgemeinschaften.

c. Tugendsphäre: die sittliche Gesinnung, welche die Tugenden der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gewissenhatigkeit u. s. f. umfaßt (S. Ethik, 351.)

d. Dem Umfange nach sind diese Gemeinschaften Erweiterungen des Einzelwesens zur Besonderheit.

e. Dem Geisteswesensunterschiede nach sind diese Gemeinschaften

α. die Gesinnungsgemeinschaft der Freiheit als der sich selbst Mas gebenden, sich selbst entäußernden Freiheit: als rechtliche Ordnung;

β. die Gesinnungsgemeinschaft der Liebe als sich selbst entäußernder, die eigenthümliche Persönlichkeit einer Gesammtheit unterordnender Liebe: die freie Geselligkeit und die freie Association;

γ. die Gesinnungsgemeinschaft als Synthese der Rechtsgemeinschaft und der freien Geselligkeit d. i. die Gesinnungsgemeinschaft in Form der Genugsamkeit: die Volksgemeinschaft, in der die sittliche Persönlichkeit vom Geiste des Volkes erfüllt, die per-

sönliche Gemeinschaft in einem umfassendern Ganzen begriffen ist.

C. Gemeinschaften zur Darstellung des Geistes in seiner Kraft, sich selbst zu bestimmen; sich selbst zu verwirklichen, sich selbst mitzutheilen.

a. Es sind diese Gemeinschaften also Darstellungen göttlicher Freiheits- und Liebeskraft, göttlicher Macht und Güte, schöpferischer Kraft und Selbstständigkeit.

b. Psychische Sphäre: der Charakter und das Herz. (Tiefsinnig umfaßt das deutsche Wort Herz zugleich Thatkraft und Liebeskraft, Muth und Gefühlsinnigkeit.) Gemeinschaften der Willensfreiheit und der sittlichen Liebe als Energie der Vernunft.

c. Tugendsphäre: die Herzens- und Charaktertugenden sind Güte und Wohlwollen, sittliche Willens- und Thatkraft, sittliche Würde und Selbstständigkeit u. s. f. (Ethik S. 388.) Diese Gemeinschaften sind also die Wirkungskreise für die moralische Freiheit, für das sittliche Wohlwollen u. s. f.

d. Dem Umfange nach sind diese Gemeinschaften Erweiterungen der persönlichen Eigenthümlichkeit und des Volksgeistes zum allgemeinen Geiste der Menschheit, Erweiterungen der persönlichen und volksthümlichen Gemeinschaften zum Begriffe des Weltbürgerthums, des menschlichen Geschlechtes als eines Brudergeschlechtes.

e. Dem Geisteswesensunterschiede nach sind diese alle Menschen umfassenden Gemeinschaften

α. die Herzensgemeinschaft der sittlichen Freiheit, der sittlichen That: der Bund zur Veredlung der Menschheit;

β. die Herzensgemeinschaft der sittlichen Gü-

te, des sittlichen Wohlthuns: der Bund zur Beglückung der Menschheit;

γ. die Herzensgemeinschaft aller Menschen zur Darstellung sittlichen Lebens, sittlicher Würde und Selbstständigkeit: der kosmopolitische Bund der Tugend und Humanität. Der Bund der Tugend und Humanität ist die Einheit des Bundes der moralischen Freiheit und der sittlichen Güte.

D. Gemeinschaften zur Darstellung der geistigen Einigkeit, vermöge deren der Geist seiner selbst Zweck ist.

a. Diese Gemeinschaften sind Darstellungen göttlicher Seeligkeit, göttlicher Herrlichkeit und Majestät.

b. Psychische Sphäre: das Gemüth. Gemüthsgemeinschaften.

c. Tugendsphäre: das sittliche Gemüth umfaßt die Tugenden der sittlichen Größe und Hoheit, den sittlichen Erhabenheits- und Schönheitssinn, den sittlichen Edelmuth, die sittliche Anmuth, die Kraft des Glaubens, die Kraft in sich befriedigter Seeligkeit. (Ethik S. 440.) Die Gemüthsgemeinschaften sind Wirkungssphären dieser Tugenden.

d. Dem Umfange nach sind diese Gemeinschaften universell, aber nicht blos quantitativ, sondern seelenhaft allgemein.

e. Dem geistigen Wesensunterschiede nach sind sie

α. die Gemüthsgemeinschaft der Freiheit, als Würde, sittliche Größe und Erhabenheit, als Kraft des Glaubens: Bund der Propheten und Seher der Menschheit;

β. die Gemüthsgemeinschaft der Liebe als Anmuth und sittliche Schönheit, Bund der Schönheit;

γ. die Gemüthsgemeinschaft in sich befrie-

bigter Seeligkeit, die Synthese des Glaubens- und Schönheitsbundes, die Feier der Andacht, das allgemeine Priesterthum.

E. Gemeinschaften zur Darstellung des Geistes in seiner selbstbewußten Vollkommenheit.

a. Diese Gemeinschaften sind Darstellungen göttlicher Wahrheit und Genugsamkeit, Weisheit und Heiligkeit.

b. Psychische Sphäre: der denkende Geist. Geistesgemeinschaften.

c. Tugendsphäre: der sittliche Geist als denkender Geist umfaßt die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Weisheit, der innigen, begeisterten Liebe und geistigen Unschuld, des Vollkommenheitsbewußtseins und Vollkommenheitsgefühls. (Ethik S. 489.) Dieser Tugenden Wirkungskreise sind die Geistesgemeinschaften.

d. Ihrem Umfange nach sind sie universell, und zwar nicht blos quantitativ und seelenhaft, sondern geistig allgemein.

e. Ihrem Wesensunterschiede nach sind diese Gemeinschaften

α. die Geistesgemeinschaft der Freiheit als Wahrheitssinn, als Wahrheitserkenntnißorgan, als Erkennung der Wahrheit, als Vollkommenheitsbewußtsein: Bund der Wahrheit und Wissenschaft, der Bund der Weisen;

β. die Geistesgemeinschaft der Liebe als Wahrheitsliebe, als Freudigkeit in der Wahrheit, als Gefühl der Vollkommenheit, als Entzücken und Begeisterung: Feier der Unschuld und des Friedens, Bund der geistigen Frömmigkeit und Innigkeit;

γ. die Geistesgemeinschaft in Form der Genugsamkeit, die Synthese der Wahrheits- und Friedensgemeinschaft, die Gemeinschaft in sich beschlos-

sener Vollkommenheit, die Gemeinschaft der wahrhaft Weisen, Frommen und Guten: der Bund der Weisen und Guten zur Darstellung göttlicher Heiligkeit.

Diese Formen und Sphären der Gemeinschaft müssen wir in der Ordnung der sittlichen Welt unterscheiden. Sie sind eben, was sie sind, nicht als abgeschlossene Kreise, sondern als lebendig in- und durcheinander wirkende Kräfte Eines Geistes, als einer unendlichen Liebe mannichfache Erweisungen. So liebt der Freund den Freund, der Gatte die Gattin um persönlicher Eigenthümlichkeiten willen: aber in dieser eigenthümlichen Form liebt er den Geist der Wahrheit und Güte, der Tugend und Schönheit, der sich in dieser eigenthümlichen Form offenbart: so sind die individuellen, die persönlichen Gemeinschaften zugleich Gemeinschaften der Gesinnung, des Charakters, des Gemüths, des Geistes. Liebende Gatten sind auch als denkende Geister, auch als Priester Gottes, auch als im Bunde der allgemeinen Menschenliebe und im Bunde der Volksgemeinschaft begriffen einander verbunden; aber das Band, das sie als Gatten vereinigt, die specifische Differenz dieses Gemeinschaftsverhältnisses ist die rückhaltslose, völlige, geistige und leibliche Vereinigung zweier Persönlichkeiten in ihrer geistigen, sittlichen und leiblichen Eigenthümlichkeit.

In ihrer lebendigen Vereinigung gedacht sind diese ewigen, im Wesen des Geistes und in den Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur begründeten Gemeinschaften die sittliche Welt, das göttliche Reich der Wahrheit und Tugend. Dieses Reiches Verwirklichung durch die Menschheit ist der Endzweck der Geschichte der Menschheit, der Sinn alles natürlichen und geistigen Lebens, das Ziel aller natürlichen und geistigen Entwicklung.

Wie sich zur sittlichen Welt in ihrer Vollendung die Geschichte der Menschheit verhält, so verhalten sich zu diesen idealen Gemeinschaftssphären die ge-

schichtlichen, die bestehenden Gemeinschaften. Diese geschichtlich bestehenden Verhältnisse und Zustände sind Versuche zur Gestaltung der idealen Weltordnung, Momente in der Genesis und Entwicklung der idealen Weltgestaltung und Weltvollendung.

Nach der Weise aller geschichtlichen Entwicklung, kraft der menschlichen Freiheit und gemäß dem Wesen der in sich einigen Geister versucht der Menschengeist in jeder geschichtlichen Gemeinschaft außer den Zwecken, die in ihr selbst liegen, eine Mannichfaltigkeit von Zwecken, die nicht ihr selbst angehören, durch sie zu erreichen, bis eine Zeit kommt, in der er den Reichthum und Gehalt dieser Zwecke durch besondere Formen darzustellen lernt. Daher die Schwankungen und die Unsicherheit in der Begriffsbestimmung der Gemeinschaften. So umfaßt nach der Ansicht Vieler der Staat nicht nur die Sphäre des Rechts, die der bürgerlichen Freiheit und des öffentlichen Lebens, sondern sie unterwerfen auch Wissenschaft und Religion dem Gesetz des Staates, ohne zu bedenken, ob diese Lebensbäume aus derselben Wurzel sprossen, denen die Rechtsgemeinschaft entstammt. Ebenso hatte die Kirche im Mittelalter die Tendenz und die Fähigkeit, sich als Inbegriff aller Gemeinschaften geltend zu machen; alle wahrhaften Interessen der Menschheit zu umfassen, Tugend, Wissenschaft, Kunst, Familien- und Volksleben zu Organen ihres Daseins, ihres Ruhmes, ihrer Verherrlichung zu machen. Auf gleiche Weise suchen in untergeordneten Gemeinschaftsgebieten die communistischen und socialistischen Lehren eine solche ausschließliche Geltung und Herrschaft zu gewinnen, daß sie Familienleben und andere selbstständige Gemeinschaften in ihrem sittlichen Werthe und absoluter Bedeutung nicht anerkennen.

Diese Schwankungen und diese Unsicherheit in der Begriffsbestimmung und in der sittlichen Schätzung der besondern Sphären der sittlichen Welt muß so lange dauern, bis für eine jeden eine besondere Darstellungsform gefunden, eine selbstständige Darstellungsform geschaffen sein wird. Es ist die wesentliche

liche Aufgabe unserer Zeit, die Selbstständigkeit des Familienlebens und des sittlichen Volkslebens, der Wissenschaft und der Kunst zu schützen und zu vertheidigen; dazu ist die jetzige Menschheit fähig und berufen, mit neuerwachtem Bildungstrieb und mit schöpferischer Kraft der Gemeinschaftsgestaltung den neu erweckten Bedürfnissen Befriedigung zu gewähren, für die selbstständigen Gebiete des Geistes selbstständige Darstellungsformen zu finden, für die höchsten Ideen in freiem Bunde begeisterter Liebe sich zu vereinigen.

(Fortsetzung folgt.)

Zur philosophischen Verständigung über die Tendenzen unserer Zeit.

Von

H. Ulrici.

II.

Die kirchlich-religiösen Fragen.

B Die Verfassungs- und die Symbolfrage.

Wir haben in unserm letzten Artikel zu zeigen gesucht, daß die reformatorischen Bestrebungen unserer Zeit in Religion und Kirche nicht auf Einem großen Principe beruhen, sondern nur darauf ausgehen, das Princip der Reformation in die volle Wirklichkeit seiner Consequenzen einzusetzen. Zu diesen Consequenzen, die zwar theoretisch sich bereits Bahn gebrochen, aber zum Theil noch keine reelle, praktische, rechtsgültige Existenz gewonnen, rechneten wir 1) die Freiheit der Religionsübung; 2) die Freiheit vom Symbol-Zwange, d. h. von fixirten, ein- für allemal fertigen, unabänderlichen Symbolen; und 3) die Freiheit der Kirchenverfassung, d. h. Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber in allen rein religiösen und kirchlichen Angelegenheiten, und Betheiligung der Gemeinden und ihrer Geistlichen am Kirchen-Regimente. — Den ersten Punkt, den Begriff und das Recht der religiösen Freiheit, haben wir in unserm vorigen Artikel erörtert. Die beiden andern Punkte hängen, weil jeder nur ein Moment im Begriffe der Kirche ist, so eng und unmittelbar zusammen und die Bestimmung des einen übt einen so unmittelbaren Einfluß auf die des andern, daß wir beide nothwendig zusammenfassen müssen, wäre es auch nur, um ihren so vielfach übersehenen Zusammenhang an's Licht zu stellen.

Zweck und Bedeutung der Kirche richtet sich natürlich nach Inhalt und Beschaffenheit der Religion, aus der sie hervorgegangen. Es giebt Religionen, die, wie sie selbst gleichsam noch auf der Stufe embryonischer Bildung stehen, so auch kaum einen ersten Anfang, kaum einen Keim zu kirchlicher Gestaltung zeigen; die meisten stehen in dieser Beziehung eben so weit hinter dem Christenthum zurück als ihr Inhalt hinter dem der christlichen Glaubenslehre. Man hat daher gemeint, daß der Begriff der Kirche erst in und mit dem Christenthum entstanden sey, daß es überhaupt nur eine christliche Kirche gebe. Andre dagegen haben behauptet, daß gerade im Christenthum das Wesen der Kirche verunstaltet, weil ihr Begriff über seine natürliche Begränzung und Bestimmung hinausgetrieben sey rc. Wir lassen uns auf diese und ähnliche Streitfragen nicht ein: uns kommt es nur auf das ganz Allgemeine im Begriffe der Kirche an, und das ist so einfach, daß kein Zweifel und kein Streit darüber obwalten kann. Die allgemeine Grundlage jeder Kirche ist die religiöse Gemeinschaft, die Gemeinsamkeit des Glaubens; und eine auf dieser Basis ausdrücklich oder stillschweigend gegründete gesellschaftliche Vereinbarung zu gemeinsamem Gottesdienst, gemeinsamer Erbauung, gleicher Theilnahme an den Segnungen der Religion, ist eine Kirche. Gehört die Religion, wie wir in unserm vorigen Artikel bewiesen zu haben glauben, nicht nur als Glaubensmeinung der Einzelnen, sondern auch als Glaubensbekenntniß, als Confession, nothwendig der Sphäre der persönlichen Freiheit an, so folgt von selbst, daß auch die Gründung einer Religionsgesellschaft, der Beitritt zu einer Kirche, der Austritt aus einer andern, ein vollkommen freier Akt der persönlichen Selbstentscheidung ist, daß Niemand gezwungen werden kann, einer bestimmten Kirche oder überhaupt irgend einer Religionsgesellschaft anzugehören. Die Kirche, wie sie auf der freien Gemeinschaft des Glaubens ruht, so ist sie eine durchaus freie Vereinigung zu dem oben angegebenen Zwecke: diese Freiheit ist das erste, unmittelbar in ihrem Begriffe lie-

gende Erforderniß, die Bedingung ihres Entstehens und Bestehens, ohne welche die Kirche keine Kirche seyn würde. Das Zweite ist die Bestimmung und Organisirung der Mittel zur Erreichung ihres Zwecks: damit bestimmt und organisirt die Kirche nur sich selbst, damit erst tritt sie als bestimmte Religionsgesellschaft in die Erscheinung. Wie nun auch diese Mittel festgestellt und demgemäß der gemeinsame Gottesdienst äußerlich und innerlich geordnet werden mag, jedenfalls übernimmt jedes Mitglied der Gesellschaft als solches die Pflicht, zur Beschaffung derselben das Seinige beizutragen. Bildet sich aus dem Ueberschuß dieser Beiträge oder durch freiwillige Gaben, Schenkungen, Stiftungen ꝛc., ein Gemeindevermögen, so ist dieses nothwendig Eigenthum der ganzen Gesellschaft; das einzelne Mitglied hat nur insofern einen Antheil oder Mitgenuß daran, als es ein Recht hat zu fordern, daß seine Beiträge zur Beschaffung der Mittel des Gesellschaftszwecks in demselben Maße verringert werden, in welchem das Gesellschaftsvermögen zur Bestreitung derselben ausreicht. Dieß liegt unmittelbar in der Natur der Sache: denn nicht den einzelnen Mitgliedern, sondern der Gesellschaft zur Realisirung ihres bestimmten Zwecks sind die Schenkungen gemacht, die Beiträge gezahlt worden. Daraus folgt aber mit unabweislicher Consequenz, daß, wenn ein oder mehrere Mitglieder austreten, um zu einer andern Kirche überzugehen oder eine neue Religionsgesellschaft zu gründen, sie nicht das mindeste Recht haben, an das Gesellschaftsvermögen irgend einen Anspruch zu machen und etwa einen verhältnißmäßigen Theil desselben mit sich fortzunehmen.

Dennoch hat die blinde Parteileidenschaft unserer Zeit sich nicht gescheut, diese einfache, klare, unabweisliche Consequenz zu bestreiten. Man hat behauptet, die bestehende Kirche, sey es die allgemeine Landeskirche oder die einzelne Gemeinde, müsse, im Fall eine Anzahl Mitglieder zur Gründung einer neuen (freien) Gemeinde von ihr ausschieden, ihre Güter und Einkünfte mit letzteren theilen. Denn die Kirche sei kein Rechts-

institut, keine gewöhnliche Gesellschaft oder Corporation; mithin seyen auch die gemeinen privatrechtlichen Bestimmungen auf sie unanwendbar. Außerdem bestehe das Kirchenvermögen längst nicht mehr als eigentliches Kirchenvermögen, sondern sey mit dem Staatsvermögen verschmolzen; der Staat aber habe die gleiche Pflicht gegen alle seine Bürger, mithin auch die gleiche Pflicht gegen die verschiedenen, neuen wie alten Religionsgesellschaften, er dürfe nicht die eine vor der andern willkührlich begünstigen u. s. w. — Freilich ist die Kirche kein Rechtsinstitut, keine gewöhnliche Gesellschaft. Aber eine Gesellschaft ist sie doch; und wenn man nicht ihr gerade ausnahmsweise das Recht absprechen will, — das jede Casino-Gesellschaft, jeder Singeverein hat, — Vermögen überhaupt zu erwerben und zu besitzen, so wird man doch Alles, was aus dem Begriffe des Eigenthumsrechts folgt, auch in Beziehung auf ihr Eigenthum gelten lassen müssen. Denn der Besitz, das Eigenthum ist doch wohl jedenfalls eine Institution, die in die Sphäre des Rechts gehört; und die Kirche als Eigenthümerin ist — freilich darum kein Rechtsinstitut, wohl aber nothwendig — eine mit Rechten ausgestattete, berechtigte Gesellschaft, die als solche im Staate, dem allgemeinen Organismus des Rechts, ihre Stelle hat. Ihre Rechte nicht anerkennen, heißt das Recht überhaupt und damit den Staat selbst aufheben. Das Eigenthum der bestehenden Evangelischen Landeskirchen ist nun zwar allerdings vom Staate mit seinem Eigenthum verschmolzen oder vielmehr unter dieselbe Verwaltung mit dem Staatseigenthum gestellt. Allein als der Staat (zur Zeit und in Folge der Reformation) dieß gethan und eben darum weil er es gethan, hat er eo ipso die rechtliche Pflicht übernommen, den Kirchen die Mittel zu gewähren zur Bestreitung derjenigen Bedürfnisse, die bis dahin aus dem Kirchengute befriedigt wurden. Nur um jener Thatsache willen, nur aus historischen Gründen kann der Staat verbunden seyn, die Kirche oder die verschiedenen Religionsgesellschaften aus seinen Mitteln zu unterstützen. An und für sich, seinem Wesen und Begriffe nach, hat

er nicht nur gar keine Verpflichtung dazu, sondern je mehr man mit der Freiheit der Religionsübung und damit der Kirche Ernst macht, desto mehr fällt sogar jede Möglichkeit dazu hinweg. Denn gemäß dieser Freiheit kann ich nicht nur nicht gezwungen werden, einer bestimmten Religionsgesellschaft beizutreten, sondern ich brauche gar keiner solchen Gesellschaft anzugehören. Jede Verwendung von Staatsmitteln (zu denen doch alle Staatsbürger beisteuern) zum Beßten einer oder mehrerer Religionsgesellschaften würde mithin zunächst die offenbarste Ungerechtigkeit gegen diejenigen involviren, die von jener Befugniß Gebrauch machen. Folglich ist eine solche Verwendung rechtlich unmöglich; der Staat darf nicht, wenn er auch wollte und könnte. Aber auch die faktische Möglichkeit fehlt. Denn welcher Staat in der Welt, und wäre er auch noch so reich, wäre im Stande, die äußern Bedürfnisse der mannichfaltigen Religionsgesellschaften, die sich möglicherweise innerhalb seiner Gränzen bilden, zu bestreiten? In einer Zeit des vorherrschenden Subjektivismus, der religiösen Spaltung und Verwirrung, der Meinungen und Ansichten, wie die unsrige, in der eben deshalb erst die volle, ganze Religionsfreiheit zum Bedürfniß geworden ist, würde es, wenn der Staat die äußern Mittel dazu gewähren müßte oder wollte, nicht fehlen, daß je Zehen oder Zwanzig zusammenträten, um eine neue Religion oder doch eine neue Kirche zu stiften. Jedenfalls könnte eine solche völlige Zersplitterung eintreten; und wie viel Tausende von Gotteshäusern hätte dann der Staat (bei der mäßigen Zahl von etwa 16 Millionen Einwohnern) zu erbauen, wie viel Tausende von Geistlichen hätte er zu dotiren? — Dieselbe faktische Unmöglichkeit widerlegt die obige Ansicht, nach welcher das Eigenthum der bestehenden Kirchen und resp. Gemeinden unter die von ihr sich abzweigenden neuen Religionsgesellschaften pro rata zu vertheilen wäre. Denn wenn der Geistliche einer Stadtgemeinde von 3—4000 Seelen, wie sich durchschnittlich annehmen läßt, etwa 4—600 Thlr. Einkommen hat, wie viel würde von dieser Summe, wenn

sich zwanzig, ja wenn nur drei oder vier neue Gemeinden sich bildeten, auf jeden Geistlichen kommen? Offenbar so wenig, daß keiner von ihnen davon leben könnte, daß mithin die neuen Gemeinden ihre Geistlichen doch selbst besolden müßten. —

Aber, wendet man ein, wenn stets das Recht gegolten hätte, die alte Kirche in ihrem Besitzthum zu schützen, gesetzt auch daß die Majorität ihrer Mitglieder sie verließe, was wäre dann aus der Reformation geworden? Die Reformatoren — mit denen unsere modernen Religions- oder Kirchenstifter sich gar zu gern vergleichen, — trugen gar kein Bedenken, das katholische Kirchengut auf die neu sich bildenden protestantischen Gemeinden zu übertragen ꝛc. — Die Reformatoren? O nein, die Reformatoren thaten dieß nicht, sondern die Regierungen oder die Stadtbehörden, die damals meist noch ein selbständiges Regiment hatten, — d. h. vom Staate gingen diese Uebertragungen aus. Die Regierungen, die Staaten selber wurden protestantisch, und indem sie das wurden, verliehen sie das katholische Kirchengut ihren protestantischen Gemeinden. Eine solche vom Staate ausgegangene Verleihung ist aber auch juristisch gültig. Denn der Staat, wie er der Träger und Verwalter des positiven Rechts ist, so ist er auch die Quelle desselben: er giebt die Gesetze, und auf sie gründet sich, was positiv Rechtens ist. Ob dieß positive Recht auch zugleich Recht an sich sey, ist freilich eine andere Frage. Allein wenn die neuen Gemeinden unserer Zeit es erst dahin gebracht haben werden, daß ganze Staaten und Länder ihnen zufallen, so werden sie vermuthlich nach dieser Frage eben so wenig fragen, als die damaligen Staaten und Regierungen; sie werden vielmehr das positive Recht, das sie dann selbst zu machen berechtigt sind, ohne Zweifel ebenfalls zu ihren Gunsten machen; und wir unsererseits werden sie darum eben so wenig tadeln, als wir es billigen können, wenn sie gegenwärtig bereits solche selbstgemachte Rechte und Rechtsbegriffe aufstellen.

In Beziehung auf die äußere Stellung und also auf alle

äußeren Rechte, seyen es Eigenthumsrechte oder Ehrenrechte rc. wie hinsichtlich aller äußern Pflichten ist mithin die Kirche nothwendig dem Staate unterworfen, und hat gegen ihn nur dieselben Ansprüche und dieselben Verbindlichkeiten wie jedes andre Mitglied des Staats oder jede andre von ihm anerkannte Gesellschaft. Hinsichtlich ihrer inneren Gestaltung dagegen ist sie, um der Freiheit der Religionsübung willen, nothwendig eben so frei wie der Glaube und die Confession: der Staat hat nicht die mindeste Befugniß, ihr Vorschriften oder Bedingungen zu machen. Allein die Natur der Sache selber, der eigne Begriff und das eigne Wesen der Kirche, stellt solche Vorschriften und Bedingungen auf. Jede Gesellschaft fordert ihrem Begriffe nach eine Constituirung, eine innere Organisation, mithin ein Statut, das den Zweck der Gesellschaft, die Mittel ihn zu realisiren, die Bedingungen der Mitgliedschaft, die Art der Betheiligung und Mitwirkung der einzelnen Mitglieder rc. feststellt, und damit die Gesellschaft selbst erst gründet. Das Statut einer Religionsgesellschaft muß mithin nothwendig und vor Allem die Art und Weise des gemeinsamen Gottesdienstes bestimmen, also zunächst eine Liturgie (wenn auch in den allgemeinsten Umrissen und unter Gestattung der größten Freiheiten bei ihrem Gebrauche) aufstellen; es muß ferner bestimmen, wer diesen Gottesdienst leiten oder verwalten soll, wie dieser Verwalter (Geistliche) zu ernennen, was seine Rechte und Pflichten seyen, wie die Mittel zur Ausübung des Gottesdienstes und zum Unterhalte des Geistlichen rc. aufzubringen, wem die Einsammlung derselben, die Administration des Gesellschaftsvermögens, die Beaufsichtigung der gesellschaftlichen Ordnung, der statutenmäßigen Erfüllung der von den einzelnen Mitgliedern übernommenen Pflichten rc. zu übertragen sey. Je größer die Gesellschaft ist, in je mehr einzelne Gemeinden die Kirche zerfällt, desto unerläßlicher wird es demnach seyn, gewisse Gesellschafts-Beamte zu ernennen, desto unvermeidlicher wird sich ein s. g. Kirchen-Regiment bilden (zu dem die Geistlichen nothwendig stets gehören, da sie

zur Leitung des Gottesdienstes bestellt und damit Kirchenbeamte, ja die wichtigsten Kirchenbeamte sind). Der Inbegriff der statutarischen Rechte und Pflichten des Kirchen-Regiments gegenüber den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft und dieser gegenüber dem Kirchen-Regiment ist die Verfassung der Gesellschaft, die Kirchenverfassung.

Da jede Religionsgesellschaft durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder sich bildet, so versteht es sich von selbst, daß es schlechthin von der die Gesellschaft constituirenden, das Statut aufstellenden Versammlung abhängt, welche Rechte und Pflichten dem Kirchen-Regimente zukommen sollen, daß es eben so von ihren Bestimmungen abhängt, auf welche Weise die Rechte und Pflichten des Kirchen-Regiments und damit die Verfassung und damit das Statut selber solle abgeändert werden können ꝛc. Nur solche Rechte und Pflichten können dem Kirchen-Regimente niemals übertragen noch von ihm sich angemaßt werden, die dem Begriffe und Zwecke der Gesellschaft widersprechen, die also die constituirende Versammlung selber nicht besaß. Demgemäß hängt es von letzterer oder was dasselbe ist, von den Bestimmungen des Statuts ab, ob das ganze Kirchen-Regiment den Händen eines Einzigen, — der dann zugleich nothwendig Geistlicher seyn muß, da ihm ja damit auch die oberste Leitung des Gottesdienstes, die Ernennung und Beaufsichtigung der Geistlichen ꝛc. übertragen wird, — oder ob es einer Mehrheit von Personen mit dem Rechte, sich selber durch Wahl zu ergänzen, oder endlich ob es der Gesammtheit der Gesellschaftsmitglieder insofern anvertraut werden soll, als letztere selbst ihre Kirchenbeamten zu wählen, mithin das Kirchen-Regiment selber zu constituiren und also auch zu controliren, zur Rechenschaft zu ziehen ꝛc. hat. Die erste dieser drei begrifflich möglichen Formen entspricht der monarchischen Staatsverfassung und führt in ihrer vollen Strenge und consequenten Ausbildung zum Absolutismus des Papstthums. Die zweite entspricht der aristokratischen Staatsverfassung, und gestaltet sich zum Episcopal-

Systeme, zum reinen, wo die Inhaber des Kirchen-Regiments nicht nur die geistlichen, sondern auch alle übrigen Funktionen der Kirchenverwaltung in Händen haben, zum gemischten, wenn die geistlichen und weltlichen Funktionen an verschiedene Personen vertheilt sind, oder die Bischöfe nicht rein durch eigne Wahl sich selber zu ergänzen, nicht selbstständig und unbedingt die übrigen Geistlichen zu ernennen haben (das verhältnißmäßig reinste Abbild dieses Systems bietet die Englische Hochkirche dar). Die dritte endlich entspricht der republikanischen oder demokratischen Staatsverfassung, und entwickelt sich in ihrer praktischen Durchführung bei großen aus mehreren Gemeinden bestehenden Kirchen nothwendig zum s. g. Presbyterial- und Synodal-Systeme, d. h. zu einem Systeme, dessen Princip es ist, daß jede einzelne Gemeinde zunächst selbst ihren Geistlichen und ihre Gemeindevorsteher (Presbyter) zu wählen hat, die allgemeinen Kirchenangelegenheiten aber durch regelmäßige Versammlungen (Synoden) der von den Geistlichen und Kirchenvorstehern gewählten Repräsentanten der verschiedenen Gemeinden berathen und besorgt werden. — Wie in der Staatsverfassung so können auch in der Kirchenverfassung diese drei Formen sich mannichfaltig mischen: das monarchische Princip kann mit dem aristokratischen (wie in der Römisch-katholischen Kirchenverfassung), oder auch mit dem republikanischen (wie bei den meisten Evangelischen Landeskirchen und ihren Consistorial-Verfassungen *)), und letzteres wiederum mit dem aristokratischen (wie in der Episcopalkirche Schwedens und der Nordamerikanischen Freistaaten) combinirt werden. —

Es versteht sich, wie gesagt, von selbst, daß die constituirende Versammlung frei zu entscheiden habe, welche von diesen Verfassungsformen sie annehmen wolle, oder daß es in den Fällen, wo Kirchen und Kirchenverfassungen sozusagen von selbst, stillschweigend (ohne ausdrücklich festgestellte Statuten)

*) Die Consistorial-Verfassung ist principiell eben nur eine Combination des monarchischen und republikanischen Princips.

sich gebildet haben, doch so angesehen werden muß, als hätten solche Kirchen frei sich selber ihre Verfassungen gegeben. Denn wenn letzteres auch historisch nicht der Fall gewesen, wenn auch bei der ursprünglichen Bildung der Verfassung direkter oder indirekter Zwang geübt worden wäre, so kann es doch gegenwärtig, nachdem der Zwang weggefallen und Jeder die Kirche zu verlassen befugt ist, deren Verfassung ihm nicht ansteht, auf die Vergangenheit nicht mehr ankommen: die bestehenden Verfassungen werden vielmehr eben dadurch, daß die Mitglieder der betreffenden Kirchen *nicht* austreten, von diesen selbst stillschweigend genehmigt. Es fragt sich mithin nur, welche von jenen Verfassungsformen dem *Wesen* und *Begriffe* der Kirche *an sich* am angemessensten sey?

Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir zuvörderst näher festzustellen suchen, welche Rechte und Pflichten gemäß dem Wesen und Begriffe der Kirche dem Kirchen-Regimente übertragen werden *können*, welche *nicht*. — Der Zweck der Kirche, der ihren Begriff constituirt, ist Gemeinsamkeit des Gottesdienstes. Darum ist die erste und vornehmste Bestimmung der Kirchenordnung (des Statuts) die Feststellung der Form des Gottesdienstes oder der Liturgie. Allein diese Form ist nothwendig der Ausdruck des gemeinsamen *Glaubens* der Mitglieder der Kirche. Denn die Art und Weise meiner Verehrung oder Anbetung Gottes hängt unmittelbar von den Vorstellungen, Begriffen, Ideen ab, die ich vom Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zur Welt und Menschheit habe: mögen diese Vorstellungen auch noch so unklar und verworren, noch so unbestimmt und flüssig seyn, irgend welche muß ich haben, weil sonst Gott für mich gar nicht existirt. Soll der Gottesdienst ein gemeinsamer seyn, so müssen auch diese Vorstellungen gemeinsam, im Wesentlichen dieselben seyn; und soll der Gottesdienst formell festgesetzt, eine Liturgie aufgestellt werden, so muß man sich vor oder doch mit und während dieser Festsetzung über die gemeinsamen Vorstellungen von Gott, d. h. über den gemeinsamen Glauben, verständigt haben. Auch hat

die Anbetung Gottes und insbesondere der gemeinsame Gottesdienst keinen Sinn, wenn er nicht zugleich Bekräftigung und Stärkung des gemeinsamen Glaubens, wenn er nicht zugleich Erbauung ist. Der Geistliche wie die übrigen Mitglieder, indem sie eine Religionsgesellschaft gründen oder zu einer bereits bestehenden beitreten, müssen also nothwendig wissen, was der gemeinsame Glaube der Gesellschaft sey, und sie können das nur wissen, sofern derselbe in seinen wesentlichen Grundzügen statutarisch ausgesprochen, d. h. sofern ein Symbol aufgestellt worden ist. Die Aufstellung eines Symbols ist mithin ein eben so wesentliches unumgängliches Erforderniß jeder Religionsgesellschaft als die Aufstellung einer Liturgie: damit erst ist eine Religionsgesellschaft als solche gegründet, und nur so lange ihr Symbol und ihre Liturgie unverändert bleiben, bleibt sie dieselbe Religionsgesellschaft.

Eben darum aber kann das Kirchen-Regiment nie das Recht haben, Symbol und Liturgie einseitig und nach seinem Ermessen, d. h. willkührlich, zu ändern. Es kann dieses Recht nicht haben, weil es ihm die Gesellschaft nie (weder wirklich und ausdrücklich noch stillschweigend oder voraussetzungsweise) übertragen haben kann, und die Religionsgesellschaft kann es ihm nicht übertragen haben, weil, wie wir in unseren letzten Artikel gezeigt haben, kein Mitglied derselben (und also auch die ganze Gesellschaft nicht) im Stande ist, seinen Glauben nach Gutdünken, willkührlich zu ändern, weil also die Gesellschaft selber das nicht besitzt, was mit jenem Rechte implicite dem Kirchen-Regimente überlassen wäre. Gleichwohl ändert — nicht zwar der Mensch seinen Glauben, wohl aber — der Glaube sich selbst und den Menschen; der Mensch wird unwillkührlich ein anderer. Denn der Glaube ist zugleich lebendige und damit fortschreitende, sich entwickelnde Erkenntniß. Mag er auch auf Offenbarung beruhen, mag diese Offenbarung auch noch so klar und bestimmt, noch so urkundlich und unzweifelhaft bezeugt seyn, das Verständniß derselben, jemehr es wahres Verständniß und jemehr die Offenbarung ewige Wahrheit

ist, desto lebendiger muß es seyn, desto mehr muß es den unendlichen Inhalt immer tiefer durchdringen, immer reicher ausbeuten, in immer neuen Formen von immer neuen Seiten erfassen und ausprägen, desto eifriger muß es bemüht seyn, die Schlacken des Irrthums, die Einseitigkeiten und subjektiven Zuthaten an früheren Auffassungen herauszuläutern. Hat der menschliche Geist eine Geschichte, ist er in fortschreitender Entwickelung begriffen, so hat auch die Religion, der Glaube, die Kirche, die Offenbarung, eine Geschichte: jedes Zeitalter hat eine eigenthümliche Gestalt seines religiösen Bewußtseyns, eine eigenthümliche Form des Verständnisses der Offenbarung, eine eigenthümliche Auffassungsweise der ewigen Wahrheiten der Religion. Je mehr also eine Religionsgesellschaft durchdrungen ist von der Wahrheit ihres gemeinsamen Glaubens, je mehr sie demgemäß die Ueberzeugung hegt, eine Kirche nicht für heute und morgen, sondern für alle Zukunft zu seyn, desto mehr lebendige Triebkraft der weiteren Entwickelung muß sie ihrem Glauben, ihrem Verständniß der Offenbarung beimessen, desto weniger kann sie ihr Symbol und ihre Liturgie für absolut vollendet, für schlechthin fixirt erachten, desto entschiedener muß sie sich das Recht vorbehalten, Symbol und Liturgie mit der Fortbildung ihres Glaubens selbst umzugestalten und in entsprechende neue Formen zu gießen *).

Muß sie aber dieses Recht sich selber vorbehalten, kann sie es dem Kirchen-Regimente nie übertragen, so leuchtet ein, daß das erste und wichtigste Recht, das Recht der Freiheit und Lebendigkeit des Glaubens, das Princip und Fundament jeder Religionsgesellschaft, immer und nothwen-

*) Es versteht sich von selbst, daß nach den obigen Grundsätzen eine Veränderung des Symbols oder der Liturgie nur durch ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung aller Mitglieder vorgenommen werden kann. Willigt ein Theil derselben nicht ein, sondern verharrt beim Alten, so bleibt er (mag er in der Majorität oder Minorität seyn) als die alte Kirche bestehen, während der andre Theil, der die Aenderung will, ausscheidet und nach eingeholter Genehmigung des Staats eine neue Kirche bildet.

dig bei der ganzen Gesellschaft, bei der Gesammtheit der einzelnen Mitglieder bleibt. Mit dieser Nothwendigkeit steht nun aber das Princip der absolutistisch monarchischen wie der aristokratischen Kirchenverfassung, des Papstthums wie des reinen Episcopal-Systems, mehr oder minder im Widerspruch. Hat und behält nothwendig die Gesammtheit der Mitglieder das Recht, das Princip der Gesellschaft, die Grundartikel ihres Statuts, und damit die Gesellschaft selbst zu ändern, so hat sie eben damit nothwendig auch das Recht, die Verfassung und somit das Kirchen-Regiment zu ändern. Damit aber läßt sich die absolute, unantastbare Herrschaft eines Einzelnen oder einer sich selbst ergänzenden Mehrheit von Personen (eines Klerus über die Laien) unmöglich in Einklang bringen. Jedenfalls ist es eine widerrechtliche, weil dem Begriffe der Kirche schlechthin widersprechende Anmaßung, wenn das Haupt der Kirche mit oder ohne Zustimmung der übrigen Würdenträger (Cardinäle, Erzbischöfe rc.) das Symbol nach eignem Ermessen feststellen oder umgestalten will. Papstthum und reine Episcopal-Verfassung können mithin nur bestehen, wo und so lange der Irrthum besteht, daß der Glaube etwas schlechthin Fixirtes, Unveränderliches sey, oder daß wenigstens nicht jeder Gläubige sondern nur Einer oder eine gewisse Anzahl mit Gott in unmittelbarer Verbindung stehe und durch Offenbarung (durch den H. Geist) mitgetheilt erhalte, was im Glauben (Verständniß der Offenbarung) zu ändern oder hinzuzufügen und näher zu bestimmen sey, also auch allein das Recht zu einer Aenderung des Symbols und der Liturgie besitze.

Die Reformation hat diesen Irrthum und damit die Hierarchie gebrochen. Es ist mithin eine immanente, unabweisliche Consequenz der Reformation, die Kirchenverfassung nach dem Principe des Presbyterial- und Synodal-Systems auszubauen und resp. umzugestalten.

Die Philosophie hat nur von dem klar und bestimmt gefaßten Begriffe der Sache aus die praktischen Consequenzen principiell festzustellen. Dieß ist ihr Beruf, insbesondere in Zeiten der Parteiung und somit der Sprach- und Begriffsverwirrung, wie die unsrige. Mögen auch rechts und links unsere Politiker und Theologen, Historiker und Juristen und Naturforscher mit Verachtung auf die Bestrebungen der Philosophie herabblicken, — die Praxis wird doch stets im Dunkeln tappen und in fruchtlosen und oft verderblichen Experimenten sich erschöpfen, wenn sie nicht, sey es in dunklem Instinkte oder (was besser ist) mit klarem Bewußtseyn den Begriff der Sache, die sie behandelt, erfaßt, d. h. wenn sie nicht philosophirt. Jenen ihren Beruf kann aber die Philosophie nur erfüllen, wenn sie eben so unparteiisch als rücksichtslos, eben so klar als gründlich den Begriff der Sache und seine Consequenzen an's Licht zu stellen suche, andrerseits aber ruhig und bescheiden sich streng innerhalb ihrer Gränzen hält, d. h. die Sphäre des Begriffs (der ja zugleich das Princip der Sache ist) und seiner principiellen praktischen Folgen nicht verläßt. Die Philosophie kann der Praxis nur die Nothwendigkeit und das allgemeine Ziel ihrer Thätigkeit zum Bewußtseyn bringen, nicht die Ausführung selbst, nicht das Wie und das Wann derselben vorschreiben: dazu ist sie weder befugt noch befähigt, aus dem einfachen Grunde, weil der Begriff mit der Sache selbst nicht absolut identisch (einerlei), sondern nur relativ Eins ist; nur weil die Philosophie dieß verkannte, nur weil sie sich anmaßte, in ihrem Begriffe die Sache selber zu besitzen, ist sie mit Recht so weit in Mißcredit gerathen, daß ihr die Zeit den Rücken zukehrt und sie mit allen ihren Reichthümern, mit ihrem Besitze der ganzen Welt, stehen läßt, wo sie eben steht.

Aus diesen Gründen könnten wir hier unsere Abhandlung schließen. Denn wir bescheiden uns gern, die Realisirung des Princips, die Herstellung der Presbyterial- und Synodal-Verfassung in allen ihren Modalitäten, also auch die Entscheidung der Frage, ob und wie etwa diese Verfassung mit der Episco-

pal- und Consistorial-Verfassung zu einer organischen Einheit (nach Analogie der constitutionellen oder ständischen Monarchie) zu verschmelzen sey, der Praxis völlig zu überlassen. Nur ein Problem, das mit der Verfassungsfrage in unmittelbarem Zusammenhange steht und das wir daher bereits berührt, aber noch nicht näher erörtert haben, fordert gebieterisch diese nähere Erörterung theils um seiner eignen Wichtigkeit und Schwierigkeit willen, theils weil es in unserer Zeit zur vornehmsten Lebensfrage der Evangelischen Kirche geworden ist. Es ist die s. g. Symbol-Frage, d. h. die Frage: ist der Geistliche auf das Symbol der Kirche zu verpflichten, und hat der Laie (Confirmande), welcher Mitglied der Kirche werden will, das Symbol der Kirche zu seinem Glaubensbekenntnisse zu machen? oder allgemeiner gefaßt: welche Bedingungen in Beziehung auf das Symbol (Glaubensbekenntniß) der Kirche hat der Laie zu erfüllen, um Aufnahme in die Kirche, der Candidat des geistlichen Amts, um dieses Amt zu erlangen?

Obwohl diese Frage auf den ersten Blick rein praktischer Natur zu seyn scheint, so hat sie doch bei näherer Betrachtung die unmittelbarsten Beziehungen auf den Begriff der Kirche, auf das Princip jeder Religionsgesellschaft, auf das Wesen des Glaubens. Das Wesen des Glaubens nämlich ist so zarter Natur, daß es nur schwer und nur mit Hülfe des zusammenfassenden, symbolischen Ausdrucks in eine bestimmte Form sich bringen läßt. Das Symbol einer Kirche aber ist ihr Glaubensbekenntniß, mithin keine Dogmatik, keine Religions-Philosophie, kann sich also auch nicht auf Erklärung oder Entwickelung der Begriffe einlassen; im Gegentheil je kürzer, einfacher und populärer ein Symbol den wesentlichen Glaubensinhalt ausspricht, desto besser erfüllt es seinen Zweck. Je schwieriger dieß ist, desto nothwendiger wird jedes Symbol schon an sich selbst nur eine mehr oder minder unvollkommene Form dieses Inhalts seyn, desto mehr wird es an sich selbst, ganz objektiv genommen, eine Vieldeutigkeit für das Verständniß des Einzelnen in sich tragen, eine Mannigfaltigkeit der Auffassung des

Ein-

Einzelnen zulassen. Nur der Geist des Ganzen, nur der innere, unsichtbare und unaussprechliche Concentus der einzelnen Bestimmungen, kann über die Wahrheit oder Falschheit der Auffassung des Einzelnen entscheiden. Es muß mithin nothwendig ein Organ geben, durch das die Kirche in zweifelhaften Fällen zu bestimmen hat, welche Auffassung die rechte, d. i. die kirchliche, sey.

Außerdem ist das Symbol nur Symbol; nur der wahre, lebendige Ausdruck des Glaubens der Gemeinde in der Bedeutung seines Inhalts, in welcher die Gemeinde ihn auffaßt, in welcher er die Gemeinde mit lebendiger Gegenwärtigkeit durchdringt. Das bloß geschriebene Symbol, die papierne Urkunde ist eben nur papierne Urkunde, an sich ohne alle Bedeutung, nur der Buchstabe, der tödtet, nur das Wort, das der Geist erst lebendig zu machen hat. Jene Auffassung aber kann im Laufe der Zeiten sich ändern; die Kirche von heute, obwohl an ihrem Symbole durchaus festhaltend, kann dasselbe nicht bloß im Einzelnen, sondern seinem ganzen Geiste nach anders verstehen als die Kirche vor hundert Jahren. Wiederum muß es mithin ein Organ geben, durch das die gegenwärtige Auffassung der Kirche, die Lebendigkeit des Symbols repräsentirt sey.

Wie das Verständniß des Symbols, so kann der Glaube der Kirche selbst, obwohl in der Hauptsache, in Kern und Wesen, unverändert mit dem Symbole übereinstimmend, doch in einzelnen mehr oder minder erheblichen Nebenpunkten mit der Zeit sich geändert und von den Bestimmungen des Symbols sich entfernt haben. In solchen Fällen kann man nicht sagen, daß die Confession und damit die Kirche selber eine andre geworden, und somit ein neues Symbol aufzustellen, eine neue Kirche zu gründen sey. Denn nicht das Nebensächliche, sondern nur die Hauptsache, der Kern- und das Wesen kann über die Identität oder Nicht-Identität des Glaubensbekenntnisses entscheiden. Nur wo im Symbole bloß das absolut Wesentliche aufgenommen und zugleich im Statute ausdrücklich er-

klärt wäre, daß dieß das absolut Wesentliche, Unerläßliche und Unabänderliche sey, könnte eine solche Modification des Symbols nicht eintreten, ohne daß die Kirche selbst aufgehoben und eine andre würde. Wo dagegen jene ausdrückliche Erklärung fehlt, muß es frei stehen, zwischen Haupt- und Nebenpunkten zu unterscheiden, und in Beziehung auf letztere das Symbol zu ändern. Noch freier und weiter muß diese Befugniß in Beziehung auf die Liturgie seyn, da letztere nur die äußere Gestalt des Gottesdienstes bestimmt, diese aber selbst in Hauptpunkten eine andre werden kann, ohne daß die Substanz, Sinn und Zweck des Gottesdienstes, sich ändert. Folglich muß es wiederum ein Organ, eine Form oder Institution geben, vermittelst deren die Kirche im Stande sey, solche Aenderungen rechtsgültig vorzunehmen. (Dabei versteht es sich indeß nach den obigen Principien von selbst, daß wenn Streit darüber entsteht, ob eine Bestimmung des Symbols als ein Neben- oder Hauptpunkt, als wesentlich oder unwesentlich anzusehen sey, und die Minorität der Mitglieder sich der Majorität oder umgekehrt nicht freiwillig conformirt, sondern auf Trennung dringt, diejenigen auszuscheiden und eine neue Kirche zu stiften haben, welche auf der Aenderung des Symbols beharren, mögen sie die Majorität oder Minorität der Gesellschaft bilden).

Endlich kann es jeder Kirche, jeder Religionsgesellschaft nur darauf ankommen, daß ihre Geistlichen wie ihre neu aufzunehmenden Mitglieder mit dem w e s e n t l i c h e n Inhalte ihres Symbols oder Glaubensbekenntnisses übereinstimmen. Denn nur das Wesentliche kann, wie gesagt, über die Identität oder Nicht-Identität des Glaubens entscheiden: so unlogisch und widersinnig es wäre, die Blume nicht für eine Pflanze zu erachten, weil sie in vielen Beziehungen vom Baume verschieden ist, eben so widersinnig wäre es, diejenigen von der Kirche auszuschließen, die etwa (mit den s. g. Universalisten) in Beziehung auf die Wiederbringung aller Dinge und damit auf die Ewigkeit der Höllenstrafen vom kirchlichen Dogma abwichen oder nicht mit der Concordien-Formel die communicatio

idiomatum annähmen. Dieß Verfahren würde, wie die Naturwissenschaften und alle begriffliche Ordnung der Natur, so die Kirche selbst zerstören. Jedenfalls muß jede Religionsgesellschaft die Form, in welcher der Candidat des geistlichen Amts oder das neu aufzunehmende Mitglied den kirchlichen Glauben sich angeeignet hat, völlig freilassen. Denn sonst würde folgen, daß auch im Gottesdienste, soweit er auf Erbauung und damit (in der Predigt) auf Kräftigung, Belehrung und Aufklärung des Glaubens der Gemeinde gerichtet ist, in ewigem Einerlei fortwährend nur das kirchliche Glaubensbekenntniß wiederholt werden dürfte, d. h. daß die Predigt, dieses so wesentliche Glied des Evangelischen Kultus, schlechthin wegfallen müßte.

Die Hauptsache aber ist, daß der Glaube des Einzelnen mit keinem Symbole in der Welt schlechthin und in jeder Beziehung übereinstimmen kann, daß eine solche Uebereinstimmung schlechthin unmöglich ist und daher, wo sie auch immer behauptet wird, nothwendig auf einer Gedankenlosigkeit, auf einem Mangel an Klarheit des Bewußtseyns beruht. Es ist das Wesen und damit das unveräußerliche Recht der Individualität, dem der Mensch, auch wenn er wollte, nicht entsagen kann (so wenig als er von seinem eignen Selbst loszukommen vermag), es ist mithin eine Nothwendigkeit, daß alles, was als lebendiges, in Fleisch und Blut übergegangenes Moment in der Individualität enthalten oder von ihr aufgenommen ist, eben damit selbst individualisirt und also nicht nur seiner individuellen Form, sondern auch seinem Inhalte nach als ein Besondres, vom Allgemeinen Verschiedenes erscheine. Der Mensch ist nur Subjekt, Ich, Person, mithin nur Mensch, sofern er das Allgemein-menschliche in concreter Gestalt, in individueller Form in sich trägt und darstellt. Von dieser Form kann schlechthin nichts ausgenommen seyn, das dem Menschen nicht bloß äußerlich, sondern sein Eigenthum ist, zu ihm, zu seinem Selbst gehört. So gewiß also der Glaube kein bloßes historisches Fürwahrhalten, keine bloße auswendig

gelernte Formel ist, je inniger er vielmehr in ächt-evangelischem und protestantischem Sinne mit dem innersten Selbst des Gläubigen verschmolzen, sein ganzes Wesen und Leben, sein Wollen und Thun, sein Denken und Dichten durchdringt, um so weniger kann er der Individualisirung in Form und Inhalt sich entziehen. Der im Symbol niedergelegte Glaube der Kirche steht mithin zu dem Glauben ihrer einzelnen Mitglieder nothwendig in dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen: so gewiß das Einzelne nur Einzelnes ist, wiefern es Ausdruck des Allgemeinen und also mit diesem Eins und doch zugleich von ihm unterschieden ist, und so gewiß das Allgemeine nur Allgemeines ist, wiefern es seinerseits das Einzelne unter sich befaßt und zugleich von ihm sich unterscheidet, so gewiß ist das Symbol nur Symbol, nur allgemeines Glaubensbekenntniß der Kirche, wiefern es seine Individualisirung nach Inhalt und Form im Glauben der einzelnen Mitglieder nicht nur nicht aus-, sondern einschließt, nicht nur nicht verbietet, sondern fordert. —

Zieht man alle diese Punkte in gründliche, unparteiische, Erwägung, so ergiebt sich, wie uns dünkt, mit unabweislicher Nothwendigkeit:

1) daß das Symbol nicht als ein schlechthin Fixirtes, in Inhalt und Form, Auffassung und Verständniß schlechthin Unabänderliches anzusehen sey;

2) daß es neben dem ruhenden, statutarischen Buchstaben des Symbols ein Organ geben müsse, durch welches die freie, lebendige Bewegung des Geistes, die fortschreitende durch Wissenschaft und Leben vermittelte Entwickelung des Glaubens der Kirche aus dem Kern und Wesen des Symbols und das damit gegebene tiefere oder doch veränderte Verständniß desselben repräsentirt sey, und durch welches zugleich die Kirche die ihr zustehende Befugniß, ihr Symbol in Nebenpunkten zu ändern und ihre Liturgie umzugestalten, rechtsgültig ausübe;

3) daß die Verpflichtung der Candidaten und die Confirmation der neu aufzunehmenden Mitglieder auf das Symbol

dem Wesen des Glaubens und damit implicite dem Begriffe der Kirche widerspricht.

Denn diese Verpflichtung, diese Confirmation kann nur die Bedeutung einer Versicherung haben des Inhalts, daß der Glaube des Candidaten, der Glaube des Confirmanden mit dem Glauben der Kirche ganz in der Bestimmtheit der Form und des Inhalts, in welcher ihn das Symbol ausspricht, übereinstimme, oder daß der Glaube jener ganz dieselbe inhaltliche wie formelle Bestimmtheit habe als der im Symbol niedergelegte Glaube der Kirche. Nur im Falle einer solchen schlechthinnigen Uebereinstimmung kann der Geistliche, ohne der Heuchelei, der Lüge und Unwahrhaftigkeit zu verfallen, sich anheischig machen, dem Symbole gemäß d. i. den Glauben der Kirche zu lehren und zu predigen; nur in diesem Falle kann der Confirmande den Glauben der Kirche als den seinigen aussprechen. Eine solche Uebereinstimmung ist aber, wie gezeigt, nicht nur eine dem Wesen der Kirche wie dem Begriffe des Symbols widersprechende, die Allgemeinheit der Kirche vernichtende Forderung (indem das Symbol selbst nicht auf absolute Vollkommenheit in Inhalt und Form Anspruch machen und nur das Wesentliche des Inhalts über Identität oder Nicht-Identität des Glaubens entscheiden kann), sondern sie ist geradezu unmöglich. Mithin ist auch jene Verpflichtung, jene Art der Confirmation unmöglich; sie kann nur bestehen, wenn und sofern es nicht streng mit ihr genommen, sondern stillschweigend vorausgesetzt wird, daß, obwohl der Sache nach eine vollkommene Uebereinstimmung in Inhalt und Form gefordert und ausgesprochen wird, doch (vermittelst einer **reservatio mentalis**) nur eine unvollkommene, relative, die Form gar nicht und auch den Inhalt nicht einmal ganz, sondern nur seinen Kern und Wesen umfassende Uebereinstimmung gemeint sey. Eine solche laxe Verpflichtung ist aber nicht nur gar keine Verpflichtung, zwecklos, unnöthig, überflüssig, sondern, was schlimmer ist, sie ist eine Unwahr-

heit und damit ein unmoralischer Akt: letzteres, weil die Form der Sache mit ihrem Inhalt, die äußere Handlung mit ihrer Absicht und Meinung in Widerspruch steht, ersteres, weil, wenn es dem Candidaten und Confirmanden überlassen bleibt, selber zu beurtheilen, was das Wesentliche im Glaubensbekenntniß der Kirche sey, selber also nach Gutdünken sich auszuwählen, was er dafür annehmen und in welchem Sinne er es verstehen wolle, die Kirche offenbar gar keine Gewißheit, gar keine Garantie hat, daß ihre Geistlichen, daß ihre Mitglieder in Wahrheit mit ihrem Glaubensbekenntnisse übereinstimmen. Dann aber hat auch das Festhalten an einem Symbole keinen Sinn mehr, und die Kirche würde zur freien Gemeinde, d. h. die völlige Freiheit zu glauben und zu lehren, was jeder wolle, wäre das widersinnige Princip einer Gesellschaft, die zu gemeinsamem Gottesdienst und damit auf gemeinsamen Glauben gegründet ist!

Sonach aber folgt, wie uns dünkt, mit unvermeidlicher Consequenz,

> daß nicht auf das Symbol zu verpflichten und zu confirmiren ist, sondern der Candidat wie der Confirmande sein eignes Glaubensbekenntniß in concreter, nach Inhalt und Form ihm eigenthümlicher Fassung abzulegen, die Kirche aber zu beurtheilen hat, ob und wie weit dieß Glaubensbekenntniß mit ihrem Symbole übereinstimme, ob also auf Grund desselben der Confirmande in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, der Candidat zum geistlichen Amte zu verstatten sey.

Es versteht sich dabei von selbst, daß, sofern die Kirche von ihren Geistlichen wissenschaftliche Bildung verlangt, das Glaubensbekenntniß des Candidaten eine mehr wissenschaftliche, theologisch dogmatische Fassung wird erhalten müssen, während das des Confirmanden in einfacher populärer Form nur die Grundzüge seines Glaubens auszudrücken braucht.

Demnach folgt aber weiter, daß, wo die Kirche, d. h. die Gesammtheit der Gläubigen, entweder schon um der großen Anzahl der letzteren willen oder wegen des Mangels an Bildung der Meisten, jenes ihr zustehende Urtheil über die Glaubensbe-

kenntnisse der Confirmanden und Candidaten nicht selbst zu fällen im Stande ist, sie wiederum eines Organes bedarf, welches anstatt ihrer diese Funktion ausübe. Für die Confirmanden bietet sich als dieses Organ gleichsam von selbst der Geistliche (oder die Geistlichkeit) derjenigen einzelnen Gemeinde dar, in welche der Confirmande aufgenommen zu seyn wünscht. Denn es kann der Kirche wenig verschlagen, wenn bei der Aufnahme einzelner Gemeindeglieder auch hier und da ein Irrthum, ein Mißgriff mitunterläuft; ihr eignes Wesen fordert vielmehr, daß sie die Thore möglichst weit öffne und wo möglich Keinen zurückweise, der an den Segnungen des gemeinsamen Glaubens und Gottesdienstes Antheil zu haben wünscht; und nur in dem Falle, wenn der Geistliche einem Confirmanden die Aufnahme verweigern zu müssen glaubt, würde dem letzteren eine höhere Instanz, gleichsam eine Appellations-Instanz, zu eröffnen seyn. Diese Instanz würde, schon um der wünschenswerthen Vereinfachung des kirchlichen Organismus willen, am zweckmäßigsten diejenige kirchliche Behörde, dasjenige Organ seyn, durch welches die Kirche das Urtheil über die Glaubensbekenntnisse und resp. Anstellungen der Candidaten ausübt.

Zu letzterem Zwecke nämlich muß der Natur der Sache nach offenbar ein Organ gebildet werden, das nicht nur den gegenwärtigen allgemeinen Geist und Sinn der Kirche in der Gesammtheit ihrer Gemeinden und Mitglieder, sondern zugleich auch den Höhegrad der wissenschaftlichen (theologischen) Bildung der Zeit zu vertreten und in möglichst adäquater Form abzuspiegeln vermöge. Es wird dasselbe Organ seyn müssen, welches die fortschreitende Entwickelung des Geistes und Glaubens der Kirche, die Lebendigkeit des Symbols und das gegenwärtige Verständniß desselben zu vertreten hat; denn es kommt ja gerade darauf an, festzustellen, ob das Glaubensbekenntniß des Candidaten mit dem Symbole in dessen wahrer Bedeutung d. h. in dessen kirchlicher Auffassung übereinstimme. Es wird mithin nur aus frei gewählten Repräsentanten der Geistlichen, von

denen vorauszusetzen ist, daß sie auf der Höhe der theologischen Bildung der Zeit stehen, und aus den eben so frei gewählten Stellvertretern der einzelnen Gemeinden oder der Vorstände (Presbyterien) derselben gebildet werden müssen, d. h. nur die Synode wird dieses Organ seyn können. Ihr werden in ihren periodischen Zusammenkünften die schriftlichen Glaubensbekenntnisse der Candidaten vorgelegt werden müssen, sie wird jedes einzelne zu prüfen und demgemäß zu entscheiden haben, ob dasselbe mit dem Symbole der Kirche insoweit übereinstimme, daß der Candidat zum geistlichen Amte zuzulassen sey. Wird der Candidat abgewiesen, so fordert es die Billigkeit, daß ihm ebenfalls eine zweite Instanz eröffnet werde. Bei kleinen Religionsgesellschaften wird es einige Schwierigkeit haben, eine solche herzustellen; bei größeren Kirchen dagegen, bei s. g. Landes- oder Nationalkirchen, deren Synodal-Versammlungen schon um der äußern Zweckmäßigkeit der Organisation willen sich in Kreis-, Provinzial- und General-Synoden abtheilen müssen, ist damit eine Gliederung und Unterordnung der einzelnen Glieder unter das Ganze gegeben, die es möglich macht, dem abgewiesenen Candidaten statt einer sogar zwei Appellations-Instanzen zu eröffnen. Wird der Candidat zugelassen, so versteht es sich von selbst, daß er bei der Uebernahme des geistlichen Amts nur auf *sein eignes* Glaubensbekenntniß zu verpflichten ist, d. h. er hat sich nur anheischig zu machen, dem von ihm eingereichten Glaubensbekenntnisse gemäß zu lehren und zu predigen. Daß er dieser Verpflichtung *streng und gewissenhaft* nachkomme, so wie daß er die liturgischen und sonstigen Vorschriften der Kirchenordnung (des Statuts) befolge, darüber hat theils seine eigne Gemeinde oder deren Vorstand, theils die kirchliche Aufsichtsbehörde zu wachen. —

Wenden wir die gewonnenen principiellen Resultate auf die Evangelische Kirche der Gegenwart an, d. h. auf die verschiedenen Landeskirchen, soweit sie kraft der Gemeinsamkeit oder doch kraft der wesentlichen Uebereinstimmung ihrer Symbole im Grunde nur Eine Kirche bilden, — so hat dieselbe

bekanntlich zur Quelle, zur Basis und Norm ihrer symbolischen Bücher die H. Schrift: ihre Symbole erklären selbst ausdrücklich, daß sie nur soweit Gültigkeit haben, als sie mit der H. Schrift in Einklang stehen; nur diese Uebereinstimmung verleiht ihnen den Charakter symbolischer Bücher. Allein diese Uebereinstimmung wird von ihnen selbst nur vorausgesetzt: sie behaupten keineswegs, daß sie schlechthin ausgemacht und über allen Zweifel erhaben, noch daß sie eine absolut vollkommene sey. Eben deshalb erklären sie sich selbst keineswegs für unabänderlich; nur die H. Schrift vielmehr erachten sie für die unantastbare, ewig verbindliche Norm des christlichen Glaubens. Außerdem hat das vornehmste, den Reformirten und Lutheranern gemeinsame Haupt- und Grundsymbol der Evangelischen Kirche, die Augsburger Confession, durch welche die übrigen symbolischen Bücher nach Form und Inhalt bedingt sind, zu ihrem nächsten Zwecke, nur die Differenz-Punkte des evangelischen und katholischen Dogmas behufs einer möglichen Ausgleichung derselben zusammenzustellen, wollte mithin ursprünglich gar nicht ein selbstständiges Symbol der Evangelischen Kirche seyn. — Sonach aber leuchtet ein, daß eine Evangelische Synode bei der Beurtheilung der Glaubensbekenntnisse der Kandidaten nicht bloß darauf zu sehen hat, ob dieselben mit den symbolischen Büchern der Evangelischen Kirche nach Geist und Wesen übereinstimmen, sondern stets auch darauf, ob dieselben mit der H. Schrift in Einklang stehen: diese als die Norm der Symbole selbst ist nothwendig auch die erste, principale, entscheidende Norm für die Glaubensbekenntnisse der Evangelischen Geistlichen. Dagegen wird nach Maßgabe der Symbole allein zu beurtheilen seyn, ob und wiefern das Glaubensbekenntniß des Candidaten mit dem Glaubensbekenntniß der Evangelischen Kirche *als besonderer Confession* im Gegensatz zum Dogma der Katholischen und andrer Kirchen übereinstimme. Hier sind die Symbole die *schlechthin* gültige, allein entscheidende Norm: denn nur durch ihre Symbole ist die Evangelische Kirche von der Katholischen wie von andern Kirchen geschieden.

Dort dagegen sind die Symbole nicht schlechthin, sondern nur relativ gültig, nur bedingungsweise Norm, weil sie eben selbst nur insofern auf symbolische Geltung Anspruch machen, als sie nach Form und Inhalt mit der H. Schrift in Einklang stehen. Wie sie selbst diesen Einklang nur voraussetzen, so kann auch jede Evangelische Synode ihn nur voraussetzen, d. h. sie kann dem Zweifel, dem Streite und der Discussion darüber nicht von vornherein Thor und Thür verschließen. Insbesondere muß sie sich nothwendig darauf einlassen, falls etwa der Candidat selber in seinem Glaubensbekenntnisse jene Uebereinstimmung leugnet und demzufolge von den Bestimmungen der symbolischen Bücher abgewichen ist.

Demgemäß wird das Verfahren der Synode ein doppeltes seyn müssen: 1) eine Prüfung der eingereichten Glaubensbekenntnisse nach ihrem allgemeinchristlichen d. i. biblischen Inhalte, und 2) eine Prüfung derselben nach ihrem confessionellen Inhalte. Dort entscheiden die Symbole nur bedingt und in erster Instanz, in letzter Instanz die H. Schrift; hier dagegen die Symbole allein und unbedingt.

Schließlich sey es uns erlaubt, einigen Einwendungen zu begegnen, welche die verschiedenen kirchlichen Parteien gegen die von uns dargelegten Principien und deren praktische Consequenzen erheben werden, ja ihrer Tendenz und Gesinnung nach erheben müssen, und daher, soweit ähnliche Principien bereits anderweitig aufgestellt worden sind, auch schon erhoben haben.

Zunächst wird man sogleich in Beziehung auf den zuletzt erörterten Punkt hervorheben, daß Synoden, welche solchen Discussionen über den Einklang oder Nicht-Einklang der symbolischen Bücher mit der H. Schrift Raum gestatteten, bei der gegenwärtigen Zerspaltung und Verwirrung des religiösen Bewußtseyns in endlose Erörterungen und Streitigkeiten sich verwickeln und schließlich die Spaltung und Verwirrung nur noch vermehren würden. Mit diesem Einwande kann es nur denen Ernst seyn, welchen es nur darauf ankommt, um jeden Preis

eine äußere Ordnung und Einheit der Kirche zu erhalten: diese wird vielleicht besser gewahrt, wenn man allen Zweifeln und Gegensätzen im Schooße der Kirche den Mund verschließt. Aber was hat die Kirche mit dieser äußern Einheit, mit diesem bloßen Scheine der Uebereinstimmung, mit diesem schweigenden Zwiespalte zu schaffen? Was soll sie dabei gewinnen, die ihrem Wesen nach ganz und gar innere Einheit, Gemeinschaft des Glaubens, mithin die innerste und innigste Uebereinstimmung der Geister ist, deren sichtbare Gestalt nur Ausdruck dieser Einheit seyn kann und soll? Wie kann sie jenen bloßen Schein wünschen oder nur ertragen, sie, die ihrem innersten Wesen nach der entschiedenste Widerspruch, der verkörperte Protest gegen alles Schein- und Heuchelwesen ist? Ist die innere Einheit einmal zerstört, läßt sie sich auf keine Weise wiederherstellen, so liegt es im eignen Interesse der Kirche, daß die Trennung auch äußerlich werde, daß die disparaten Elemente sich scheiden und der Krebsschaden nicht verschwiegen und versteckt, sondern durch Brennen und Schneiden gründlich ausgeheilt werde: denn nur in ihrer Einheit liegt ihre Kraft, ihre segensreiche Wirksamkeit; eine in sich gespaltene Kirche ist ein Schwert ohne Schneide, ein Messer ohne Klinge. Aber wir bestreiten, daß in der Evangelischen Kirche die innere Einheit unwiderbringlich zerstört sey; wir glauben im Gegentheil, daß in ihr trotz ihrer tiefen Risse und Spaltungen ein Kern der Einheit, ein Keim der Wiedervereinigung lebt, aus dem eine bessere Zukunft aufzublühen im Begriff ist; und wir behaupten, daß das wirksamste wenn nicht einzige Mittel zu dieser Wiederherstellung gerade solche Synodal-Versammlungen mit solchen Discussionen sind, wie sie oben beschrieben worden. Dabei setzen wir freilich voraus, daß zur Evangelischen Kirche nur diejenigen gehören, welche die Bibel als das alleingültige, weil allein oder doch am meisten authentische Zeugniß für die ursprüngliche Lehre Christi und damit für den Geist und das Wesen des Christenthums, mithin auch als die entscheidende Norm des christlichen Glau-

bens gelten lassen: wer die Bibel verwirft, wer die Principien und Grundideen des Christenthums oder den wesentlichen Inhalt seines individuellen Glaubens aus einer andern Quelle ableitet, hat eo ipso aufgehört, ein Mitglied der Evangelischen Kirche zu seyn. Dabei setzen wir ferner voraus, daß Vernunft und Bibel sich nicht widersprechen, daß vielmehr die Grundideen des Christenthums, der wesentliche Inhalt der H. Schrift und der symbolischen Bücher, sich wohl begreifen lassen, wenn auch die Thatsachen, in denen sie niedergelegt sind, unerklärlich bleiben (denn Begreifen und Erklären ist nicht dasselbe). Dabei setzen wir endlich voraus, daß nur der Irrthum trennt und spaltet, die Wahrheit dagegen in ihrer Kraft des Sieges auch eine Kraft der Einheit und Wiedervereinigung in sich trägt. Diese Voraussetzungen theilen aber, wie wir glauben, bei weitem die meisten Mitglieder der Evangelischen Kirche. Von ihnen aus muß auf dem Grunde der H. Schrift eine Einigung der divergirenden Richtungen, eine principielle Einigung, eine Einigung im Kern und Wesen möglich seyn, — eine Einigung, die freilich nicht die Einseitigkeiten der alten Orthodoxie mit den Willkührlichkeiten und Ausschweifungen der rationalistischen und speculativen Theologie zusammenflicken, sondern im Gegentheil beiderlei Auswüchse überwinden und ausscheiden wird. Auf diese Mitte streben, bewußt oder unbewußt, die edelsten Kräfte der Evangelischen Kirche hin; in dieser Mitte müssen mit der Zeit alle Einsichtigen zusammentreffen. — Denn sie können unmöglich verkennen, daß der gegenwärtigen religiösen Gährung nicht der Keim einer neuen Religion oder die Elemente einer neuen religiösen Weltanschauung, sondern in Wahrheit nur solche Momente der christlichen Weltanschauung zu Grunde liegen, welche bisher einseitig zurückgedrängt und darniedergehalten, mit gleicher Einseitigkeit und Ausschließlichkeit sich Geltung zu verschaffen suchen; sie können unmöglich verkennen, daß umgekehrt in der alten Orthodoxie gewisse Formen und Formeln, einseitige Auffassungen und einzelne Dogmen mit exclusiver Strenge und Zähigkeit fest-

gehalten werden, welche den Kern und das Wesen des Christenthums gar nicht treffen. Blinder Fanatismus gehört nicht zum Charakter unserer Zeit; die Einzelnen, in denen er sich findet, sind eben nur Einzelne, nur Ausnahmen. Die Gährung, der Eifer und der Streit, wo er Maaß und Ziel überschreitet, beruht vielmehr nur auf einer vom Principe der kirchlichen und politischen Freiheit aufgeregten Parteileidenschaft, die mit dem Fanatismus nicht zu verwechseln ist. In Preußen ist durch das Edikt vom 30. März die religiöse und kirchliche Freiheit von der politischen getrennt worden; die übrigen deutschen Staaten werden diesem Beispiele ächter staatsmännischer Weisheit bald folgen müssen. Damit sind der Parteileidenschaft die Sehnen zerschnitten: denn es ist ihr gewährt, um was sie rang und stritt. Jetzt gebe man daher nur den verschiedenen Parteien den geeigneten Raum, sich in persönlicher Nähe zu berühren, sich im lebendigen Worte gegenseitig auszusprechen, und man wird sehen, daß sie nicht in endlose Discussionen sich verlieren, daß sie nicht die Spaltung und Verwirrung noch vermehren werden. Es liegt eine Kraft im lebendigen Worte, in der persönlichen Berührung, die sich durch nichts ersetzen läßt; von ihr getragen und damit gleichsam verkörpert und in sichtbarer Gestalt, in einer gediegenen Persönlichkeit, dem Irrenden entgegentretend, wird die Wahrheit zur unwiderstehlichen Macht. Es liegt ein Zauber in großen, zu einem allgemeinen bedeutsamen Zwecke zusammengetretenen Versammlungen: es ist der Gemeingeist, der in unsichtbarer Gestalt wie ein mächtiger Baum aus den Geistern der Einzelnen hervorwächst, in ihnen seine Wurzeln hat und ihre besten Kräfte zu seinen Früchten verwendet. Nur in einem entsittlichten oder von Fanatismus und Parteileidenschaft verblendeten Volke kann dieser Gemeingeist die rechte Bahn verfehlen; wo jene Faktoren nicht mitwirken, da wird er sicherlich den rechten Punkt, die wahre Mitte treffen, auf welcher der Fuß der Wahrheit in ihrem Entwickelungsgange durch den Kreis der Weltgeschichte ruht: denn an sich ist er selbst nur das Erzeugniß der eini-

genden Kraft der Wahrheit. Glaubt man nicht an diese einigende Kraft, hält man das Volk für so tief gesunken, daß es der Strahl der Wahrheit nicht mehr zu treffen vermag, — nun, so ist ja ohnehin Alles verloren, so kann ja von einer Landes- oder Nationalkirche ohnehin nicht mehr die Rede seyn: die Kirche reinige sich in sich selber, schließe sich um so enger und inniger zusammen, und überlasse die Uebrigen ihrem Schicksale.

Aber, wird man sagen, sollen die Synoden über den Sinn der H. Schrift und der Symbole und damit über den Inhalt des kirchlichen Glaubens entscheiden, so ist der Glaube und damit die Kirche selbst dem Wechsel der Zeiten und Persönlichkeiten verfallen, alle Ruhe und Festigkeit ist aufgehoben, das Element der Gebundenheit, der unantastbaren Heiligkeit, der wechsellosen Ewigkeit, und damit das conservative Element, das im Wesen der Religion, sofern sie auf Offenbarung ruht, unmittelbar liegt, ist schlechthin zerstört: heute glaubt die Kirche dieß, morgen jenes. Eine solche Kirche ist aber keine Kirche, eine solche Kirche widerspricht den Grundbegriffen des Christenthums. — Dieser Einwand beruht auf einer Verwechselung der Begriffe. Er verwechselt die Religion mit dem Glauben, die Kirche mit dem Reiche Gottes. Die Religion als göttliche Offenbarung, die Religion in ihrer Objektivität trägt allerdings den Charakter der Unwandelbarkeit, der im Wesen Gottes, im Begriffe der Wahrheit liegt. Aber der Glaube ist die subjektive Aneignung dieser Offenbarung, das subjektive Bewußtseyn und Verständniß dieser Wahrheit. Und die Kirche ist nicht die Versinnlichung oder äußere Darstellung der Religion, — das ist sie höchstens im katholischen Sinne nach katholischem Irrthum, — sondern die Gemeinschaft der Gläubigen im Glauben und Gebete (Gottesdienste). Der Glaube aber, eben weil er jenes Bewußtseyn, jenes Verständniß ist, hat nothwendig eine Geschichte, ist nothwendig der Bewegung des Werdens und der Entwickelung unterworfen wie der menschliche Geist und die Menschheit selber. Die

absolute Ruhe und Unwandelbarkeit widerspricht durchaus seinem Wesen, und mithin auch dem Wesen der Kirche. Die Bewegung, die Entwickelung muß seyn, und eben darum bricht sie da, wo sie gehemmt oder gewaltsam unterdrückt wird, in Revolution und Zerstörung aus. An sich ist sie das gar nicht, an sich ist sie bloß Entwickelung des selbigen, ruhenden, mit sich identischen Princips; an sich trifft daher der Wechsel oder vielmehr die Aenderung nicht dieses selbst, nicht die Religion in ihrer Objektivität sondern eben nur das Verständniß und die Auffassung ihres Inhalts Mithin ist es undenkbar, daß der Glaube der Kirche heute so, und morgen anders seyn sollte. An dem Principe seiner Entwickelung und Umbildung hat er vielmehr den unwandelbaren Keim und Kern, um den die Bewegung sich dreht, um den die wandelbare Form wie die Peripherie um den Mittelpunkt sich herumlegt. Jener Gemeingeist, sofern er aus der einigenden Kraft der Wahrheit hervorgeht, ist immer auch conservativ im wahren Sinne des Worts; er wird die Grundfesten nicht umstürzen, den Stamm nicht mit den Wurzeln ausreißen wollen: denn damit stürzte er zugleich sich selbst; er wird vielmehr gerade um den Stamm zu erhalten, nur die dürren Aeste und Zweige, die faulen Früchte, die wuchernden Schlingpflanzen ausrotten. Glaubt man nicht mehr an diese conservative Macht des Gemeingeistes, hat das Princip der Neuerung und Zerstörung nicht von außen, sondern im Innern selbst Stamm und Wurzeln bereits ergriffen, nun — so ist der Schluß derselbe, so ist eben nichts mehr zu conserviren, so ist die allgemeine Landes- oder National-kirche schon nicht mehr vorhanden. —

Aber selbst die Ausführbarkeit der oben entwickelten Grundsätze wird man bezweifeln und bestreiten. Wenige Candidaten, wird man sagen, dürften in gegenwärtiger Zeit gefunden werden, die ihr Glaubensbekenntniß in klarer, bündiger, wissenschaftlicher Form abzulegen vermöchten: viele sind noch sich selber unklar; andre würden ihre Heterodoxieen möglichst zu verbergen und zu verkleiden suchen; noch andre würden in specu-

lativen Formeln und Deductionen sich ergehen, denen keine nach der obigen Norm zusammengesetzte Synode zu folgen im Stande seyn würde. Und nun gar die Confirmanden! Wie kann man von vierzehnjährigen Knaben und Mädchen verlangen, daß sie ihr eignes Glaubensbekenntniß aufzusetzen fähig seyn sollen? Wie kann man vom Geistlichen verlangen, daß er sie durch seinen Unterricht so weit bringe, um dieß zu können? Außerdem würden die Synoden, um die Glaubensbekenntnisse der so zahlreichen Schaar von Candidaten gründlich zu beurtheilen, so viel Zeit brauchen, daß sie halbe Jahre lang würden sitzen müssen, was den Geistlichen wie den Kirchenvorstehern gleich unmöglich ist u. s. w. — Hierauf erwidern wir: ein Candidat des Predigtamtes, der in wesentlichen Punkten nicht weiß, was er selber glaubt, der keine klare, durchgebildete religiöse Ueberzeugung hat, ist gar kein Candidat, erklärt sich vielmehr damit eo ipso selber für unfähig, das geistliche Amt zu verwalten, und ist daher so lange zurückzuweisen, bis er zur Klarheit durchgedrungen ist. Aehnliches gilt von demjenigen, der seinen Glauben nur in speculativen Formeln und Deductionen auszudrücken vermag: denn er beweist damit, daß er nicht fähig ist, das Volk zu belehren und zu erbauen. Gegen die Unredlichkeit aber, die ihre Ueberzeugung verstellt oder verleugnet, giebt es im religiösen Gebiete keine Waffen, kein Verwahrungsmittel; sie muß geduldet werden, bis sie zu Tage kommt und mit dem Brandmahle der Heuchelei an der Stirn vertrieben werden kann; bis dahin, d. h. solange die Kirche keine Beweise in Händen hat, hat sie kein Recht, auch nur die Möglichkeit einer solchen Nichtswürdigkeit vorauszusetzen: die Kirche ist kein Inquisitoriat, in welchem der Grundsatz, quisque praesumitur malus, allenfalls wie ein nothwendiges Uebel sich einschleichen und Geltung gewinnen könnte. Und glaubt man denn, bei der bisherigen Einrichtung, bei der Verpflichtung auf die Symbole, diesem vermeintlichen Uebel zu entgehen? Im Gegentheil, wenn die Symbole nicht buchstäblich und schlechthin verbindliche

Kraft

Kraft haben sollen, so ist, wie schon gezeigt, die Gefahr weit größer, weil das Uebel ohne alle Unredlichkeit sich einschleichen kann. Dasselbe gilt von jedem Ordinations-Formulare, das, je kürzer und allgemeiner es nothwendig gefaßt seyn muß, um so mehr das subjektive Verständniß seines Inhalts frei läßt. Die Confirmanden aber! — Nun ja, die meisten der vierzehnjährigen Knaben und Mädchen, die jetzt alljährlich confirmirt werden, mögen freilich nicht im Stande seyn, ihr Glaubensbekenntniß selber abzufassen. Aber es ist auch einer der größten Uebelstände unserer kirchlichen Einrichtungen, daß man die Kinder oft schon vor dem erreichten vierzehnten Jahre confirmirt, daß man sie in die Kirche aufnimmt, bevor sie eine klare, feste religiöse Ueberzeugung gewonnen haben. Hier möge die wohlweise Praxis ein Auskunftsmittel zu finden suchen, durch das es möglich wird, das Recht der Kirche mit den Anforderungen und Bedürfnissen des praktischen Lebens in Einklang zu setzen. Wir können nur sagen, daß es der Kirche nothwendig, ihr Recht und ihre Pflicht ist, jeden zurückzuweisen, der von seinem Glauben gar keine, auch nicht die einfachste, nur auf das Wesentlichste sich erstreckende Rechenschaft zu geben vermag. Wir müssen behaupten, daß es sehr wohl möglich sey, vierzehnjährige Knaben und Mädchen soweit über die Grundlehren des Christenthums aufzuklären, daß sie im Stande sind, jene Rechenschaft abzulegen; wir müssen behaupten, daß es schlimmsten Falls kein Unglück wäre, wenn die Kinder aus dem Volke auch erst mit dem fünfzehnten oder sechszehnten Jahre in das bürgerliche Leben (als Lehrjungen oder Dienstmädchen ꝛc.) einträten: sie werden bei der gegenwärtigen Einrichtung nur zu früh selbstständig und dadurch veranlaßt, zu heirathen und ein eignes Hauswesen zu gründen, ehe sie die inneren und äußern Mittel dazu besitzen. — Was endlich die Ueberhäufung der Synoden mit Geschäften betrifft, so glauben wir, daß unsere Gegner so wenig als wir selbst wissen können, ob dieser Uebelstand eintreten wird. Wenn eine Kreis- oder Provinzial-Synode sich alle zwei Jahre versammelte, und ihr Kreis, ihre

Provinz nicht übermäßig groß wäre, so sind wir unsererseits überzeugt, daß sie über zu viel Geschäfte nicht zu klagen haben würde. Denn in einer nach Kreis-, Provinzial- und General-Synoden gegliederten Kirchenverfassung würden die allgemeinen und damit die wichtigsten Angelegenheiten der Kirche vor die General-Synode gehören, die ihrerseits mit der Beurtheilung der Glaubensbekenntnisse der Candidaten (außer in Fällen der Appellation) nichts zu schaffen hat. Eben so würde Vieles, was in den Kreis-Synoden verhandelt wird, nicht vor die Provinzial-Synoden kommen, und umgekehrt. Die Geschäfte würden sich mithin theilen, und bei einer angemessenen Vertheilung ohne Zweifel keine der verschiedenen Versammlungen zu sehr überladen werden. —

Doch wir versteigen uns zu sehr in die Region der Praxis und müssen befürchten, mit dem bekannten Sprüchwort zur Thüre hinausgewiesen zu werden. Schließlich daher nur noch zwei Worte über den Vorschlag der Berliner General-Synode, an die Stelle der allgemeinen Verpflichtung auf die Symbole ein bestimmtes Ordinations-Formular, eine specielle Verpflichtungsformel zu setzen, d. h. den Candidaten es nicht mehr zu überlassen, was sie für das Wesentliche der symbolischen Bücher erachten wollen, sondern dasselbe in einer von der Kirche autorisirten Form zusammenzufassen und den Candidaten vorzuhalten. Wir haben der Gesinnung und Absicht, die diesem Vorschlage zu Grunde liegt, in unserem letzten Artikel unsere volle Anerkennung gezollt. Wir wiederholen dieß Anerkenntniß hiermit ausdrücklich. Allein wir müssen bezweifeln, daß jener Vorschlag das rechte Mittel zum Zweck sey. In unserer Zeit der religiösen Spaltung und Verwirrung möchte es eben so schwierig seyn, für ein neues Ordinations-Formular die allgemeine Zustimmung zu finden als für ein neues Symbol: die Einigung der Geister muß erst wieder hergestellt seyn, ehe die Kirche in Glaubenssachen Aenderungen beschließen kann. Außerdem treffen jedes Ordinations-Formular dieselben Uebelstände, die wir oben gegen die Verpflichtung auf die Symbole geltend

gemacht haben. Denn indem das Ordinations-Formular auf einen bestimmten Glaubensinhalt verpflichtet, wird es zwar nicht, wie man fälschlich behauptet hat, selbst Symbol, aber es nimmt doch die Stelle ein, die bisher (mit Unrecht) die Symbole inne hatten. Folglich trifft Alles, was wir oben gegen die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher geltend gemacht haben, auch die Verpflichtung durch und auf ein Ordinations-Formular; der Unterschied würde wenigstens nur ein quantitativer seyn, d. h. die Uebelstände und Widersprüche, die wir oben nachgewiesen haben, würden weniger schroff hervortreten. Aus diesem Grunde, aber auch nur aus diesem Grunde müssen wir uns gegen die Einführung eines Ordinations-Formulars erklären. Soll einmal die Verpflichtung auf einen kirchlich normirten und formulirten Glaubensinhalt bestehen bleiben, soll nicht das eigne Glaubensbekenntniß des Candidaten entscheiden; so halten wir die Einführung eines solchen Formulars für entschieden zweckmäßiger als die bisher befolgte Praxis. —

Recensionen.

Dr. L. George: Die fünf Sinne. Nach den neueren Forschungen der Physik und der Physiologie dargestellt als Grundlage der Psychologie. Berlin, 1846.

Von allen Lehren, welche die Naturwissenschaften in neuester Zeit durch Beobachtungen und Experimente geleitet aufgefunden haben, verdient keine mehr die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Philosophen zu beschäftigen, als die, welche die Physiologie über die Sinne gegeben hat. Unser Verf. hat den Versuch machen wollen, die Ergebnisse der Physiologie über die Sinne auch für die Philosophie fruchtbar zu machen. Durch die Sinnenlehre will er zu einer neuen Grundlegung der Psychologie gelangt sein. „Daß in unserer Zeit der Philosophie nichts mehr Noth thue," als eine neue Begründung der Psychologie, „fühle man lebhaft" (Vorw. III.). Seine Abhandlung über die Sinne solle „als eine Einleitung in die Psychologie angesehen werden, durch welche erst der Boden für diese Wissenschaft gewonnen werde" (Vorw. S. X.). Das Resultat dieser Untersuchungen dürfte aber auch „für die Physiologie und Physik nicht ohne Interesse sein, wie jede allgemeinere Betrachtung auf die Anschauung des Besondern nothwendig zurückwirke." „Von der Erfahrung ausgehend, will der Verf. diesen Gegenstand durch das Denken so gestalten, daß er den Forderungen der Speculation und der philosophischen Betrachtung genügt" (Vorw. S. VIII.).

Verschiedene Erklärungen und Eintheilungen der Sinne hat es von jeher gegeben. Mehr oder weniger genaue und vollständige Beobachtungen über die Sinne, verschiedene meta-

physische Grundansichten geben Anlaß zu verschiedenen Theorien über die Sinne. Eine jede derselben scheint ebensosehr aus einer besonderen metaphysischen Voraussetzung hervorzugehen, wie sie umgekehrt zu einer solchen Voraussetzung hinleitet. Die Untersuchungen über die Sinne sind daher für die Philosophie von ganz besonderem Interesse, indem sie gleichsam das Gebäude der Metaphysik tragen. Unserem Verf. entgeht dieser Zusammenhang und er bezieht daher die Betrachtung über die Sinne nur auf eine Grundlegung der Psychologie.

Da die Untersuchungen über die Sinne in drei verschiedene wissenschaftliche Gebiete führen, so ist es auch möglich, daß eine derselben vorherrschend und ausschließlich zur Grundlage der Sinnenlehre gemacht wird. Die Erklärung der Reize und Objekte der Sinne scheint vornehmlich von physikalischen, die der Sinnorgane von physiologischen, und die der Sinne selbst von psychologischen Untersuchungen abhängig zu sein. Allein wie in jedem dieser Gebiete eine verschiedene Erklärungsweise sich findet, so wird auch die Erklärung der Sinne eine andere werden, wenn sie sich auf einem derselben vorherrschend befindet. Hierdurch wird die Erklärungsweise einer Wissenschaft extendirt, und die dadurch gewonnene Sinnenlehre involvirt oder setzt voraus eine bestimmte metaphysische Grundansicht, so daß man auch umgekehrt von dieser auf eine bestimmte Erklärung der Sinne zurückschließen kann.

Geht man von einer bloß physikalischen Betrachtung der Sinne aus und sucht nach der Erklärungsweise der Physik die Sinne zu begreifen, alsdann wird man dieselben nur aus äußeren Ursachen erklären, woraus die Physik mit Recht alle Veränderungen der „elementaren Natur“ ableitet. Hieraus entsteht eine „materialistische Erklärung“ der Sinne. Die Begriffe „Reiz und Objekt“ der Sinne werden mit dem Begriff einer äußeren Ursache verwechselt, und dieser daher zugeschrieben, was nur jenem zukommt. Das Elementare ist an und durch sich, was es als Reiz und Objekt nur in Bezug auf die Sinne ist. Der äußere Körper leuchtet, und tönt an und für-

sich, und die Sinnorgane empfinden das sie afficirende äußere Leuchten, Tönen, indem sie die Bewegung, welche in der elementaren Natur ihren Anfang genommen hat, aufnehmen und fortsetzen, verschiedene Sinne, verschiedene Bewegungen. Müller bemerkt hierzu (Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtsinnes. S. XIII.), „das sei freilich keine Erklärung der Sinne nicht einmal eine falsche," und doch ist es die, welche im Leben und der Wissenschaft die größte Verbreitung gefunden hat und welche auch unser Verf. zu wiederholen und neu zu begründen sich hat angelegen sein lassen.

Auf dieselbe Weise führt eine Erklärung der Sinne, welche nur auf einer physiologischen oder psychologischen Untersuchung begründet wird, zu einer allgemeinen „metaphysischen Voraussetzung." Wie jene „physikalische" zum Materialismus, so die physiologische zum Pantheismus, die „psychologische" zum Idealismus, welches wir hier nicht weiter auszuführen uns veranlaßt fühlen.

Betrachtet man nun die Lehren der Physiologie, wie z. B. Müller, Henle u. a. sie dargestellt haben, so scheinen dieselben keine jener einseitigen Erklärungsweisen zu begünstigen und daher auch zu anderen metaphysischen Voraussetzungen hinzuleiten. Den wichtigsten Punkt in diesen Betrachtungen bildet der Begriff der „Sinnesenergieen," „die wesentlichen Energien des Sinnes sind diesem immanent." Daher empfindet jeder Sinn jegliche Erregung nach seiner Art. Das Auge jede Erregung als ein Lichtes und Farbiges, das Ohr als Ton. Die Art, wie der Sinn die Erregung auffaßt, hängt hiernach von seiner ihm inwohnenden Natur ab. Der Begriff der „Sinnesenergie" scheint jedoch auf eine idealistische Erklärung der Sinne hinzuweisen, wornach die Beschaffenheit und die Existenz der Objekte, welche die Sinne wahrnehmen, auch nur in ihnen vorhanden ist. Da die Physiologie aber die Nothwendigkeit einer „äußeren Erregung" der Sinne glaubt vertheidigen zu müssen, so scheint sie hierdurch sich von einer „idealistischen Erklärungsweise" zu entfernen und den anderen

beiden zu nähern, von welchen sie sich aber wiederum entfernt durch die richtige Unterscheidung des Elementaren als „äußere Ursache“ und als „Reiz“. Denn die Physiologie nimmt an, daß der äußere Körper nicht für sich leuchtend, sondern dies nur für das Auge sei, und statuirt daher einen Unterschied zwischen der Wirksamkeit des Elementaren unter sich, und der, welche dasselbe auf das Organische ausübt.

Bei einem solchen Versuche, wie unser Verf. ihn in seiner Schrift will ausgeführt haben, kommt es nun zuerst darauf an, daß man die physiologischen Lehren richtig aufgefaßt und verstanden hat, alsdann auf die Fähigkeit, dieselben philosophisch verarbeiten zu können. Nicht nur darf man mit keinen metaphysischen Vorurtheilen an die Untersuchung gehen, falls man nicht eine Erklärung von den Sinnen geben will, welche mit der Erfahrung nichts zu thun hat, sondern man muß auch darauf achten, wie diese Lehren von verschiedenen Seiten nur nach verschiedenen metaphysischen Grundansichten hinweisen. Man muß in Wahrheit philosophisch denken können, um einem solchen Versuche auch Bedeutung geben zu können.

Von des Verfs. Ansicht über die Sinne wollen wir hier nur die Erklärung derselben und wie durch dieselbe die Psychologie neu begründet sein soll, betrachten, indem wir seine Eintheilung der Sinne und die Betrachtung derselben im Einzelnen nur kurz berühren werden. Herrn G's. Erklärung und Eintheilung der Sinne geht aus einer „physikalischen Betrachtung der Sinnesreize“ hervor. Alle Sinnesreize sollen „Schwingungen der Materie“ und der „einfache Stoß“ das Grundelement derselben sein. „Alle physiologischen und physikalischen Thatsachen, meint der Verf, S. 61., stimmen in der Anschauung zusammen, daß die verschiedenen Reize sich auf Stoß und schwingende Bewegung zurückführen lassen, für welche die verschiedenen Nerven eine verschiedene Empfänglichkeit besitzen je nach der Verschiedenheit der Intensität und der Schnelligkeit der Schwingungen, so daß darum in der allgemeinen Reihe sich bestimmte Grenzen für die einzelnen Sinnorgane ergeben,

über welche hinaus keine Empfindung mehr statt findet und vermöge deren sie auch aus den allgemeinen Reizen (Schwingungen) nur diejenigen sich heraus nehmen, gegen welche sie noch zu reagiren vermögen. In dieser Verschiedenheit der Reaktion gegen die Intensität und Schnelligkeit der Schwingungen und Stöße liegt einzig und allein die bestimmte Energie der Sinne, und die lebendige Thätigkeit der Nerven ist daher, wie es auch nicht anders sein könne, wenn sie begriffen werde, der Bewegung der Außenwelt homogen, indem sie nur der mechanischen als Selbstbewegung gegenübertritt. Eben deßhalb gebe auch die Empfindung die Objektivität rein wieder —" „Die Empfindung bestehe eben darin, daß der lebendige Nerv mit seiner ihm eigenthümlichen Bewegung gegen die, welche von außen auf ihn eindringe, reagire und so dieselbe aufzufassen vermöge." (S. 44.)

Nachdem die specifische Verschiedenheit der Sinne auf diese Weise auf eine graduelle der Reize und der Empfänglichkeiten der Sinne für verschiedene Schwingungen zurückgeführt sein soll, paßt der Verf. diesem Gesichtspunkte auch seine Eintheilung der Sinne an.

Die Sinne werden zuerst eingetheilt in einen allgemeinen, den Gefühlssinn, und vier besondere, Gesicht, Gehör, Geruch und Geschmack. Der Gefühlssinn bilde die Grundlage für die vier anderen, welche „nichts anderes als weitere Modificationen des Gefühls sind." Der Gefühlssinn habe den größten Umfang der Reizbarkeit, da er für den einfachen Stoß wie für die Wärme empfindlich sei, während ein jeder der vier besondern Sinne eine besondere Empfänglichkeit für eine kleinere Scala von Schwingungen habe. (S. 53.)

Die vier besonderen Sinne werden nach zwei Gesichtspunkten der Empfänglichkeit für die Reizung eingetheilt. Gesicht und Gehör seien Sinne der Ferne; Geruch und Geschmack Sinne der Nähe; und nach dem Gesichtspunkt der Dauer und des Wechsels seien Geschmack und Gesicht Sinne der Dauer, Geruch und Gehör Sinne des Wechsels (S. 65.). Während

die vier besonderen Sinne besondere Apparate für die Aufnahme des Reizes besitzen, soll der allgemeine Sinn keinen besonderen Apparat (die Haut) haben (S. 136.), und auch in Bezug auf die obige Verschiedenheit der Reizbarkeit sich indifferent verhalten, so „daß er in sich die eigenthümlichen Wirkungsweisen der vier speciellen Sinne vereinigt.“ (S. 149.)

Durch diese Erklärung und Eintheilung der Sinne aus der Gleichheit der Reize als „Schwingungen der Materie“ und aus der verschiedenen Empfänglichkeit der Sinne für diese graduell verschiedenen Schwingungen soll endlich die beabsichtigte Grundlegung der Psychologie gefunden und die Lösung des „schwierigsten Problems der Philosophie“ vom Zusammenhang der Geister mit der Materie vorbereitet sein. Denn „die Seele ergebe sich, nach ihrer genetischen Entwickelung betrachtet, als ein Resultat der Wechselwirkung zwischen der bewegten Außenwelt und dem lebendigen Organismus; als sinnliche Seele drücke sie in ihren Empfindungen die Veränderungen aus, welche jene in diesem fortwährend erzeugt; als bewußte Seele bewirke er seinerseits Veränderungen in jener und gestalte sie nach eigner Willkür, aus welchen Gestaltungen ihr ihre Vorstellungen und Anschauungen entstehen; aber erst die Wechselwirkung der sinnlichen und bewußten Seele und ihre Verknüpfung zu einer vollständigen Einheit mache sie zur vernünftigen Seele —“ (S. 154.)

Wir würden der weitern Ausführung, welche diese Ansichten in der vorliegenden Schrift gefunden haben, ganz beistimmen, wenn wir uns nicht in Streit befänden mit der Begründung und der Wahrheit der denselben zu Grunde liegenden Begriffe. Wir wissen wohl, daß die Erklärung und Eintheilung der Sinne, welche der Verf. gegeben hat, ganz dem Charakter heutiger Metaphysik und Naturwissenschaften gemäß ist und daher der Zustimmung derselben sich erfreuen wird; dennoch müssen wir dieselbe bestreiten, weil wir weder eine Metaphysik, welche aus den Veränderungen Einer Qualität die Erscheinungswelt, noch eine Physik, die aus bloßen Vibrationen

die Erscheinungen der elementaren Natur, noch eine Physiologie, welche aus der bloßen Anwendung der physikalischen Erklärungsweise auf die organischen Erscheinungen das Lebendige meint begreifen zu können, als wahre Wissenschaften anerkennen können. Wir betrachten die vorliegende Sinnenlehre nur als einen Ausfluß dieser wissenschaftlichen Bestrebungen, welche der Verf. acceptirt und die er zu erfüllen das Seinige gethan hat. Es sind diese wissenschaftlichen Grundsätze, die wir der Kritik in dieser Recension unterwerfen wollen. Und da die Erklärung der Sinne und die Grundlegung der Psychologie, welche der Verf. giebt, einerseits auf den „neueren Forschungen der Physik und Physiologie" beruhen, und eine consequente Ausbildung derselben sein; anderseits auf seine Metaphysik sich gründen sollen, worauf er sich an mehreren Orten beruft, so werden wir die eine wie die andere Grundlage in Betracht ziehen müssen, um ein Urtheil fällen zu können.

Das Verständniß, welches der Verf. über die Erfahrungen und Begriffe der Physiologie, womit er seine Untersuchungen anhebt (S. 5.), erlangt hat, ist folgendes. Er behauptet, es gebe drei physiologische Hauptgesetze über die Sinne; aus denselben folge, daß wir nur „den gereizten Zustand unserer Nerven als Licht, Ton" u. s. w. ursprünglich empfinden; und versichert, „die physiologische Betrachtung endige mit einem Bekenntniß gänzlicher Unwissenheit über die weiteren Vorgänge bei dem Zustandekommen der sinnlichen Empfindungen und einer Verzweiflung an der Möglichkeit einer weiteren Zergliederung der aufgefundenen Elemente" (S. 19.).

J. Müller hat bekanntlich in seinem Handbuche der Physiologie (B. V.) „nothwendige Vorbegriffe" für die Sinnenlehre aufgestellt, welche er in einer Anzahl allgemeiner Sätze ausspricht. Hieraus hat Herr G. seine drei „physiologischen Hauptgesetze" gemacht. Von diesen bestimme das erste: „daß überhaupt jeder beliebige Reiz, welcher einen Nerven in Thätigkeit zu setzen vermag, in diesem die ihm eigenthümliche Empfindung zu erregen

fähig sei“ (S. 8.); das zweite: „daß wir durch äußere Reize keine Empfindung in den Sinnen hervorzurufen im Stande sind, die nicht auf dieselbe Weise auch durch innere Reize in denselben Organen entstehen könnten“ (S. 9.); das dritte: „daß jeder Sinnesnerv eine eigenthümliche Energie besitze, vermöge welcher er nur für eine bestimmte Art von Empfindungen organisirt, der der anderen nicht fähig ist, so daß eine Stellvertretung des einen Sinnes durch einen andern davon verschiedenen für die unmittelbare Empfindung nicht Statt finden könne“ (S. 11.). Allein dies sind gar nicht drei verschiedene Gesetze. Denn das zweite ist nichts anderes als eine Anwendung des ersten auf „innere Reize“, die sich ebenso verhalten wie äußere Reize. Das dritte aber enthält theils den Grund des ersten Gesetzes, daß jeder Sinn jegliche Erregung nach seiner Art empfindet, weil „jeder Sinnesnerv eine eigenthümliche Energie besitzt“; theils aber nur eine Folgerung hieraus, es finde keine Stellvertretung des einen Sinnes durch einen andern Statt, weil jeder Sinn seine eigenthümliche Energie hat, und daher nicht empfinden kann wie der andere. Es giebt daher nicht drei „physiologische Hauptgesetze für die Sinne“, sondern höchstens eins, daß jeder Sinn jegliche Erregung nach seiner Energie empfindet.

Aus diesen Gesetzen folgert jedoch der Verf. mit der Physiologie, „wir empfinden nur den gereizten Zustand unserer Nerven“ (S. 12.). Allein diese Meinung folgt nicht aus der Annahme von „Sinnesenergien“ und wird durch die s. g. „subjektiven Sinneserscheinungen“ nicht bestätigt; sie ist vielmehr die Folge einer idealistischen Erklärung der Sinnesenergien und einer Verwechslung einer Reflexion mit einer Wahrnehmung. Auch Müller folgert dasselbe und behauptet, daß jeder Sinnesnerv nur seinen eignen Zustand ursprünglich empfinde, daß „sich das Sehorgan im Zustande der Ruhe dunkel, im Zustand jeder Reizung licht und farbig erscheine“ (J. Müller: Physiol.

d. Gesichtsſ. S. XVI.). Die Physiologen meinen diese ursprüngliche Selbstanschauung des Auges werde zu einer Anschauung einer von dem Auge verschiedenen Sinneswelt dadurch daß die Sinnesnerven, die Netzhaut selbst räumlich ausgedehnt sei. Die Sinnesnerven empfinden wegen dieser ihrer eignen Räumlichkeit ihren eignen Zustand als einen äußern. Hr. G. meint ungefähr dasselbe, wenn er sagt, das Bewußtsein gestalte aus den Sinneseindrücken sich seine Gegenstände, indem sich ihm bei diesen Gestalten „einzelne bestimmte Ortpunkte fixiren, auf welche es seine Gegenstände (d. h. die zeitlich existirenden Affektionen der Sinne) bezieht", das Bewußtsein aber beruhe „auf der Fähigkeit des Organismus in der Außenwelt selbständige Bewegungen hervorzubringen und sie willkürlich zu gestalten" (S. 15 u. 154). Die Fähigkeit des Organismus willkürlich seinen Ort zu verändern sei der Grund vom Bewußtsein einer Außenwelt, welche ursprünglich in den Sinnen rein innerlich und zeitlich percipirt werde. Allein diese Erklärungen sind, wenn sie auch etwas erklärten, völlig überflüssig, da die idealistische Interpretation der Sinnesenergien, aus der allein ihre Nothwendigkeit hervorgeht, völlig willkührlich ist. Da alle Reize auch die s. g. innern (d. h. inwendigen, im Organismus vorhandenen) für die gereizten Nerven etwas Aeußeres sind, und die Reizung der Sinne nie im Nerven ursprünglich selbst liegt, so kann man daraus, daß jeder Sinn die Reizung nach seiner Art empfindet, nicht schließen, er empfinde die Reizung als die „seinige." Eine solche Selbsthemmung ist nirgends gegeben oder zu folgern. Ihre Annahme ist eine durch nichts inducirte idealistische Voraussetzung. Als Zustand des Nervens, der Netzhaut, nimmt kein Sinn die Erregung ursprünglich wahr, und die Verlegung der subjektiven Gesichtserscheinungen in das Auge ist keine Wahrnehmung, sondern die Folge einer späteren Reflexion und wird auch dadurch nie zu einer „inneren" Wahrnehmung. Der vom Staar Operirte nimmt die sichtbare Welt wenn im Auge doch nie in sich selbst wahr. Man kann daher nicht sagen ein Sinn (oder Sinnesnerv) nehme ursprünglich

oder jemals die Reizung als seinen eignen Zustand wahr, welcher nachher als ein äußerer angesehen werde.

Indem unser Auctor diesen Idealismus der Physiologen unbesehens acceptirt, bringt er sich um eine richtige Erkenntniß der Sinnesenergie oder jener angeführten Gesetze und giebt deßhalb dem Problem einer Sinnenlehre eine falsche Stellung. Folgte nämlich wirklich aus der Annahme von Sinnesenergien jener Idealismus, dessen Rectification wir im Leben immer vornehmen, so würde die physiologische Betrachtung der Sinne zu einem völligen Skepticismus führen und mit dem Bekenntnisse völliger Unwissenheit endigen. Da der Verf. nun mit Recht den Zusammenhang der Empfindung mit einer Außenwelt festhalten will, derselbe aber durch die idealistische Interpretation der Sinnesenergien im Gebiete der Physiologie scheint nicht mehr aufgefunden werden zu können; so sucht er denselben durch eine „physikalische Betrachtung der Sinnesreize" zu gewinnen. Bevor wir jedoch die falsche Stellung, die hierdurch das ganze Problem einer Sinnenlehre bekommt, so daß sich eine Lösung ergiebt, die widersinnig wird, näher darlegen, wollen wir noch angeben, warum der Verf. mit Unrecht das Gebiet der Physiologie da verläßt, wo die Untersuchung nur auf diesem Gebiete geführt werden kann.

Lassen sich jene drei Gesetze auf eins zurückführen, und ist dasselbe in dem Begriffe einer Sinnesenergie begründet, so kann man doch nicht dies Gesetz und diesen Grund desselben als etwas den Sinnen besonders Eigenthümliches ansehen, das in keinem weiteren Zusammenhange mit dem Wesen des Organismus stände. Jenes Gesetz ist vielmehr selbst nur die Anwendung eines allgemeineren, des Gesetzes der Reizbarkeit „organischer Wesen," wornach „das Ursachliche in dem, auf was es wirkt, immer nur eine Qualität des letzteren zur Erscheinung bringt, die dem Wesen nach unabhängig ist von der Art der Ursache (J. Müller, Phantastische Gesichtserscheinungen. S. 4. 5. Handb. d. Physiologie B. I. S. 592.). Hiernach ist „Sinnesenergie" nur ein anderer Ausdruck für „Reizbarkeit der Sinne."

Und die Untersuchung der Sinne muß zuerst auf den Begriff der Reizbarkeit organischer Wesen zurückgehen und demnach auf dem physiologischen Gebiete verbleiben. Denn die Erkenntniß vom Wesen der Sinnesenergien hängt ab vom Begriffe der Reizbarkeit organischer Wesen überhaupt, da vermöge der Reizbarkeit die Sinne jede Erregung nach ihrer Art empfinden. Da Herr George aber die erwähnten drei Hauptgesetze als besondere Gesetze der Sinnenthätigkeit betrachtet, und ihren Zusammenhang mit dem allgemeinen Gesetze der Reizbarkeit übersieht, demgemäß auch die Sinnesenergien als etwas den Sinnen ganz besonders Zukommendes ansieht, so meint er dieselbe als „geheimnißvolle und unerklärbare Faktoren bei dem Zustandekommen der Empfindung" verwerfen zu müssen. Folgert er nun schon aus diesen „dunklen Qualitäten" etwas Falsches, so besteht seine Erklärung derselben einfach darin, daß er sie verwirft. Hierdurch aber verlieren wir eigentlich das, was erklärt werden soll, die Phänomene der Sinne, wie die Physiologie uns damit bekannt macht und sie nach ihren Grundbegriffen darstellt.

Wir finden daher die ganze Untersuchung über die Sinne reducirt auf eine „physikalische Betrachtung der Sinnesreize" und eine Interpretation der Sinne nach dieser Betrachtungsweise, — einer Betrachtung, die ganz unmöglich gewesen wäre, wenn der Verf. nicht von Anfang an das außer Acht gelassen hätte, was eigentlich das zu Erklärende in einer Sinnenlehre ist, die Energie oder Reizbarkeit der Sinne. Darum können die Begriffe „Reize und Reizbarkeit," „Empfindung und Objekt derselben" nur eine Erklärung finden, welche wie Müller sagt nicht einmal eine falsche, sondern gar keine ist. Diese Erklärung besteht darin, daß die zu erklärenden Momente nicht bemerkt und stillschweigend ihnen andere untergeschoben werden, deren Erklärung gleichgültig ist. Die Betrachtung der Sinnesreize kann in der That nie „physikalisch" sein und wenn sie es ist, ist sie eine contradictio in adjecto, da der Begriff eines Reizes in der Physik nicht vorkommt, welche es nur mit der „mechanischen Wirksamkeit äußerer Ursachen" zu thun hat.

Da unsere Schrift jedoch eine solche Untersuchung ohne jegliche Ueberlegung anstellt, wundert es uns nicht, daß sie den Begriff eines Reizes mit dem einer bloßen „mechanischen Ursache“ verwechselt, und die Sinnesreize nicht nur zu „Schwingungen der Materie“ deren „Grundelement der Stoß ist“ macht, sondern auch die Begriffe Reize und Stoß (S. 41.) „vollkommen zusammenfallen“ läßt. Merkwürdig ist nur, daß es dem Verf. auch nicht im Entferntesten in den Sinn gekommen, daß es auch anders sein könnte. Und doch beruht seine Ansicht auf einer bloßen Hypothese, die er sich nur um den Begriff eines Sinnesreizes zu entwickeln, über die Erscheinungen der „elementaren Natur“ gemacht hat. Obgleich er „die Zurückhaltung (von Hypothesen) in dem Gange einer bedächtigen Beobachtung sehr ehrt und auf keine Weise den Vorwurf auf sich laden möchte, das üble Gerücht das in dieser Beziehung der Philosophie anklebt, noch zu vermehren“ (S. 38.), hat er doch alles gethan, um diesen Vorwurf auf sich zu laden. Denn die Aufstellung einer Hypothese erscheint nur gerechtfertigt, wenn sie durch gewisse Erfahrungen inducirt, nach Anleitung anderer gemacht und zur Erklärung jener fruchtbar ist. Die Hypothese des Verf.: „Sinnesreize sind Schwingungen der Materie“ ist aber weder das Eine noch das Andre, und gehört mithin der Kategorie von Hypothesen an, die wissenschaftlicher Untersuchung nur hinderlich sind. Er kommt zu ihr, indem er in der Erklärung, welche die Physik von den Veränderungen giebt, die das Ohr wenn es von ihnen gereizt wird als einen Ton wahrnimmt, eine Analogie findet für die Erklärung aller physischen und chemischen Erscheinungen, welche ihm um so giltiger zu sein scheint, als auch die Erscheinungen der elementaren Substrate des Lichts und der Wärme von der Physik auf Vibrationen zurückgeführt werden. Nicht nur Schall, Licht und Wärme, sondern auch die electrischen, magnetischen und chemischen Erscheinungen (und auch die organischen wie wir sehen werden) bestehen nach dem Verf. in Vibrationen der Materie. „Es sei klar, meint er, daß wenn Stoß, Druck, Wärme, Licht, Electri-

cität u. s. w. sich gegenseitig erzeugen, es in ihnen etwas Gemeinsames geben müsse, was abgesehen von dem Unterschiedenen das eigentliche Agens darin ist, und dies könne allein die schwingende Bewegung sein, da diese wirklich nur das Allgemeine in ihnen ist" (S. 40.). Nach welcher Logik ist denn aber dies Raisonnement gültig? Stoß, Druck, Wärme, Licht, Electricität erzeugen sich gegenseitig, also sei in ihnen etwas Gemeinsames. Dies Gemeinsame aber sei die schwingende Bewegung. Warum? „weil diese wirklich nur das Allgemeine in ihnen ist." Ganz richtig, schwingende Bewegungen sind Schwingungen und wenn schwingende Bewegungen das Gemeinsame jener Erscheinungen sind, so sind schwingende Bewegungen das Allgemeine derselben. Soll dies Raisonnement einen Schluß aus Analogie vorstellen, so fehlt in dieser Analogie grade das Analoge der zu vergleichenden Erscheinungen. Wenn die Physik einige Erscheinungen aus Vibrationen erklärt, welchen sie bisher aber immer noch verschiedene Stoffe zu Grunde gelegt hat, — denn der Lichtstoff ist nicht dadurch, wie Hr. G. meint (S. 29), aus den Naturwissenschaften verschwunden, daß man dies Substrat jetzt Aether nennt, — und die Physik andere Erscheinungen nicht auf diese Weise erklärt, woraus folgt dann daß das Eigenthümliche von jenen Erscheinungen das Allgemeine von diesen ist! Könnte man auch bessere Gründe für die Behauptung des Verf.s anführen, daß auch die elektrischen und magnetischen Erscheinungen aus Schwingungen abgeleitet werden könnten, entnommen aus der gleichen sphärischen Wirkungsweise derselben, so fehlt doch jegliche Anleitung, auch die chemischen (und organischen) Erscheinungen auf Schwingungen zurückzuführen, und am wenigsten wird die Physik sich dazu verstehen, jene verschiedenen Schwingungen ohne verschiedene Substrate anzunehmen. Des Verfs Ansicht ist nicht nur unbegründet, sondern indem er die Verschiedenheit jener Erscheinungen auf graduell der Intensität und Schnelligkeit nach verschiedene Schwingungen der Materie überhaupt zurückführbar sich vorstellt, nicht im Sinne der Physik gemacht, welche so Ein quali-

litätsloses Substrat der Schwingungen als die eine und selbe Substanz aller Erscheinungen so lange bestreiten wird, als des Verf.s Erklärung der Sinne, welche jede Specification der Materie aufhebt, ungiltig bleiben wird.

Wir können jedoch gerne jene beiden Hypothesen: alle physikalischen Erscheinungen sind Schwingungen der Materie und der einfache Stoß ist das Grundelement derselben, annehmen, dieselben sind doch gänzlich überflüssig, da sie zur Erklärung des Begriffes „Sinnenreize“ nichts beitragen. Ob wir die Erscheinungen der elementaren Natur aus strahlenden Stoffen oder vibrirenden Materien erklären, dies ist für den Begriff eines Reizes ziemlich gleichgültig. Denn bei diesem Begriffe kommt es nicht darauf an zu bestimmen, was das Elementare für sich ist, sondern was dasselbe für ein organisches beseeltes reizbares Wesen ist. Man muß daher in den Begriff eines solchen Wesens eingehen, um zu erklären was das Elementare als Reiz ist, und nicht sich in bloß physikalische Untersuchungen einlassen. Der Verf. hat jedoch für die Behauptung: „Sinnenreize sind Schwingungen der Materie“ oder „Reiz und Stoß ist vollkommen dasselbe,“ gar keinen Beweis beigebracht. Daß die Erscheinungen der elementaren Natur aus Stößen und Schwingungen erklärt werden können, darin liegt nicht, daß Stöße und Schwingungen Reize sind. Diese Umsetzung des Begriffes eines Reizes in den einer bloß mechanischen Ursache ist wohl eine Folge einer bloß physikalischen Betrachtung der Reize, nur kein Beweis. Von selbst versteht sich aber eine solche Umsetzung des einen Begriffs in den andern nicht. Oder meint der Verf. etwa, daß auch eine Billardkugel die andere reize, wenn diese von jener gestoßen wird, oder daß die Trommel gereizt wird wenn der Tambour sie schlägt? Meint er dies jedoch nicht, so scheint doch Stoß und Reiz nicht dasselbe zu sein, behauptet er aber das Letztere, so wird er auch genöthigt überall da von Reizung zu reden, wo nach der Physik und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur von einem Stoße geredet werden kann.

Diese Verwirrung der Begriffe statt der Erklärung derselben geht jedoch in der vorliegenden Schrift noch weiter. Denn wie sie Stoß und Reiz für dasselbe ausgiebt, so vermengt sie auch den Reiz der Sinne mit dem Objekte derselben ohne allen Unterschied. Und man darf daher wohl sagen, dieselbe setze das Erkennen nicht in eine richtige Begriffsentwicklung sondern in eine Umwandlung der Begriffe in vage und verworrene Vorstellungen. Im gewöhnlichen Leben benennen wir wohl den Reiz der Sinne nach den Prädikaten, wie er sich den Sinnen als ihr Objekt darstellt. Nichts berechtigt uns aber in einer wissenschaftlichen Untersuchung einen solchen Sprachgebrauch unbesehens zu acceptiren und darnach Begriffe mit einander zu verwechseln. Wir nennen den Reiz des Auges Licht, weil dieser Sinn die Reizung als ein Lichtes Farbiges percipirt. Allein wir können nun nicht, wie unser Verf. es macht, das Objekt des einen Sinnes den Reiz des andern sein lassen, so lange es noch gewiß ist daß wir nicht Töne sehen und nicht Farben hören. „Das Licht wirkt zwar auf das Auge und das Gefühl, aber nicht auf das Ohr" sagt der Verf. z. B. (S. 42.). Er wirft also die Wirksamkeit der Reize und die Art wie dieselben von den Sinnen vernommen werden einfach durcheinander. Reiz und Objekt der Sinne ist eine ebenso verworrene Einheit wie Reiz und Stoß. Kann man aber wohl meinen, daß auch nur der Anfang einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht sei, wenn selbst die Aufmerksamkeit auf die Erscheinungen noch fehlt und gänzliche Gedankenlosigkeit in Betreff der Art der Untersuchung sich findet. Die unklaren und vagen Vorstellungen des Verf. gehen nur daraus hervor, daß er auf das Gebiet der physikalischen Erklärungsweise Gegenstände hinzieht, die hier erklärt nur falsch erklärt werden können.

Die Erklärungen nämlich, welche von der Reizbarkeit und Empfindung der Sinne gegeben werden, gleichen ganz denen von den Reizen und den Objekten der Sinne. Sie bestehen in einer physikalischen Interpretation dieser Begriffe. Die Sinnenthätigkeit bestehe in einer „verschiedenen Empfänglichkeit"

und Reaction gegen eine Einwirkung von Schwingungen und Stößen, welcher die lebendige Thätigkeit der Nerven homogen sei. Hierin „liege einzig und allein die Energie der Sinne“. Nach dieser Erklärung ist aber die Fähigkeit und Thätigkeit der Sinne gleich der irgend eines leblosen Körpers, gestoßen zu werden oder Schwingungen aufzunehmen und dagegen zu reagiren. „Die lebendige Thätigkeit der Nerven sei der Bewegung der Außenwelt homogen,“ heißt das: die Nerven schwingen wie andre Körper, etwa die Luft, und dies sei ihre „lebendige Thätigkeit“? Wenn das der Fall ist, alsdann reizt auch wohl nicht nur die eine Billardkugel die andere, sondern indem diese gegen die Reizung reagirt empfindet sie die andere. Gesetzt das Elementare, welches dem Auge als ein Gefärbtes erscheint, vibrire, und für diese Vibrationen habe das Auge eine entsprechende Empfänglichkeit und vermöge angemessen gegen solche Schwingungen zu „reagiren“, kann uns dies eine Vorstellung von der Thätigkeit des Gesichtssinnes geben ein Gefärbtes zu sehen? Wenn der Verf. dies meint, so kann man ebenso gut sagen, die Wand höre den Sturm, der gegen sie anbraust, wie daß das Ohr ihn vernimmt, denn auch die Wand nimmt ihn auf und reagirt dagegen.

Allein ganz auf diese Weise meint Hr. G. doch nicht, daß die Sinnenthätigkeit sich gegen den Reiz verhalte, wenn seine Schrift auch keine Argumente enthält, wodurch eine solche Folgerung zurückgewiesen werden könnte. Denn er setzt noch hinzu, „die lebendige Thätigkeit der Nerven trete der mechanischen Bewegung als Selbstbewegung gegenüber,“ oder auch, mit seiner ihm eigenthümlichen Bewegung reagire der lebendige Nerv gegen die von außen auf ihn eindringende, und vermöge so dieselbe aufzufassen. Welchen Sinn jedoch der Verf. mit diesen Worten verbindet, haben wir um so weniger enträthseln können als der damit verbundene absurd ist. Denn ist diese Selbstbewegung „der der Außenwelt homogen“ d. h. bewirkt sie Schwingungen und Stöß, so wissen wir doch nicht wie auch nur der geringste Unterschied zwischen einer elastischen Kugel, welche ge-

stoßen wird, oder einer Saite, welche schwingt, und der Sinnenthätigkeit sei, und wir werden jener Kugel das Vermögen einen Stoß empfinden zu können wie der Saite einen Ton zu hören, mit demselben Rechte zuschreiben müssen, wie wir aus diesem Grunde dasselbe den Nerven sollen beilegen können. Nach den Erklärungen des Verf.s besitzen diese Körper auch Selbstbewegung, da sie nach der ihnen eigenthümlichen Bewegung reagiren auf die in ihnen bewirkte. Von Reizbarkeit und Empfindung kann entweder überall nicht mehr die Rede sein, wenn dieselbe in Reaktionsfähigkeit auf äußere Ursachen besteht, oder muß bei jedem mechanischen Vorgange gesprochen werden, wenn dieselben nur physikalisch interpretirt werden.

Die Uebereinstimmung oder der Zusammenhang der Empfindungen mit ihren Objekten wird danach außerordentlich leicht erkannt. „Die Empfindung, heißt es, gebe die Objektivität rein wieder." Das thut sie freilich wenn sie selbst der Bewegung der Außenwelt homogen ist, Schwingungen aufnimmt und zum Gehirn leitet. Nun, nachdem der Verf. dies gefunden hat, soll „der Skepticismus keinen Halt mehr haben, wenn er behauptet, wir hätten in der sinnlichen Wahrnehmung nicht die Objektivität, sondern nur den subjektiven Eindruck, welchen der Sinn aus ihr gestaltet und zu welchem jene nur den Stoff liefert." Glaubt der Verf. wirklich, irgend ein Skeptiker werde eine Objektivität der Empfindung in Zweifel ziehen, welche in diesen schwingenden Nervenbewegungen bestehen soll? Wo gar kein Begriff von Empfindung und Objektivität sich findet, wird kein Skeptiker es der Mühe werth halten Zweifel zu äußern, so wenig als man mit einem Schüler disputirt, der von einer Sache noch nichts versteht.

Von den Begriffen, um deren Erklärung es sich in einer Lehre von den Sinnen nothwendig handelt, finden sich sonach in der vorliegenden Abhandlung nur phonetische Spuren in den sprachlichen Bezeichnungen derselben. Und nur wenn man meint (Spieß: Nervenphysiologie), wissenschaftliche Physiologie bestehe in der Anwendung physikalischer Erklärungsweise auf

die Erscheinungen organisirter Wesen, und dafür hält, alle Erscheinungen der elementaren Natur seien aus Vibrationen ableitbar, nur dann ergiebt sich eine Sinnenlehre ähnlich derjenigen, welche Hr. G. aufgestellt hat. Allein was wir zu bestreiten uns genöthigt sehen, besteht grade darin, ob die Erscheinungen lebendiger Wesen „physikalisch“ und ob die elementaren Erscheinungen der Natur aus vibrirenden Materien begreifbar sind. Bisher haben die Versuche, welche gemacht worden sind, um dies auszuführen, nur gezeigt, daß ein solches Unternehmen unmöglich ist, an inneren Widersprüchen leidet.

Vielleicht aber soll des Verfs. Sinnenlehre auch nicht eine Theorie der Sinne nach den uns bekannten Phänomenen derselben, sondern ein Ergebniß seiner Metaphysik sein. Und freilich wird diese Theorie der Sinne durch die Metaphysik begründet sein, wenn diese Wissenschaft wirklich lehrt, was Hr. G. behauptet: „jede Wirkung ist zugleich eine Wechselwirkung“ (S. 12.); und „alle Qualitäten beruhen auf quantitativen Verhältnissen“ (S. 33.). Ja wenn wir die Wahrheit des letzteren Grundsatzes voraussetzen, so überhebt uns dies sogleich zweier Untersuchungen; einerseits des Nachweises, daß alle physikalischen Erscheinungen graduell verschiedenen Schwingungen der Materie und diese Sinnesreize sind; andererseits der Darlegung, daß die Sinnesenergien nur verschiedene Empfänglichkeiten der Sinne für verschiedene Vibrationen sind. Denn nehmen wir jenen Grundsatz an und ignoriren die Erfahrung, so wissen wir Obiges schon a priori. Der Verf. bedarf daher gar nicht des Nachweises aus der Erfahrung für die Hauptsätze seiner Lehre; nur allein die physikalische Hypothese über die vibrirende Materie braucht er noch hinzuzufügen und seine Theorie ist fix und fertig.

Zeigen jedoch die Erscheinungen, daß aus solchen Annahmen keine Erkenntniß derselben fließe, so müssen wir daran nur keinen Anstoß nehmen und abermals versichern, die Metaphysik gebe uns die Wahrheit jener Grundsätze zu erkennen. Auf diese Weise müssen wir raisonniren, wenn wir z. B. die

chemischen Erscheinungen, oder den Geschmack- und Geruchsinn nach dieser Metaphysik begreifen wollen, denn hier geben die Erscheinungen gar keinen Anlaß zu obigen metaphysischen Voraussetzungen und nur den gemachten Hypothesen zu Gefallen kann man sagen, jene Erscheinungen beruhen auf Vibrationen, diese Sinne nehmen Schwingungen wahr.

Wenn eine solche Metaphysik aber dennoch in ihrer Erklärungsweise sich selbst in den Weg tritt, so ist es wiederum wenigstens das Bequemste, dies gar nicht zu bemerken und nochmals sich der metaphysischen Wahrheiten zu erinnern. So müssen wir es mit dem S. 56. Erzählten machen. „Druck und Stoß erzeugen einerseits Schall, Wärme, Licht, chemische Veränderungen, Magnetismus, Galvanismus, Electricität und ebenso die Electricität andererseits dieselben Wirkungen, und alles hängt dabei ab von den Stoffen, in welchen sie sich fortpflanzen und durch welche die Intensität der Kraft und der Schnelligkeit der Bewegungen gehemmt oder gefördert wird." Merkte der Verf. denn nicht, daß er durch dies Raisonnement seine physikalische Hypothese und seinen metaphysischen Grundsatz selbst aufhebt? Hängt hiernach alles „von den Stoffen" ab, so giebt es ja außer jener „graduellen Verschiedenheit der Schwingungen" in der Erfahrung auch noch eine qualitative der Stoffe, von der selbst „die Intensität der Kraft und der Schnelligkeit der Bewegungen" abhängt. Oder sind diese Stoffe nur Summen von Schwingungen des „concreten Nichts", dem „Ungrunde" aller Erscheinungen?

In Wirklichkeit kann man die Sinnesreize oder richtiger die Objekte der Sinne nicht als eine ununterbrochene Reihe von Schwingungen und die Sinne nicht als eine solche Reihe von Empfänglichkeit für dieselben betrachten. Denn zwischen Ton und Farbe, zwischen Gehör, Geruch, Gesicht und Geschmack kennen wir keine Gradationen, sondern nur specifische Verschiedenheiten. Den gemachten Hypothesen nach aber helfen wir uns, um solche Gradationen begreiflich zu finden, durch eine neue eigenthümliche Art; wir nehmen an, diese uns unbe-

kannten Intervalle sind doch durch Schwingungen ausgefüllt, wir kennen sie nur nicht (S. 59.). Freilich kann man mit jeder Metaphysik Alles begreifen, man braucht nur gegen die Wahrheit der Erscheinungen blind zu sein, von dem eigenthümlichen Gehalte derselben, der begriffen werden soll, abzusehen, und nach dieser Abstraction bleibt davon grade noch soviel nach, als die Metaphysik zu erklären versteht.

Diese Puncte sind jedoch Momente, welche bei einiger Aufmerksamkeit auf die gegebenen Erscheinungen den Verf. hätten veranlassen sollen, vor Allem seine metaphysischen Grundsätze der Kritik zu unterwerfen. Da ihm aber seine Metaphysik zur anderen Natur scheint geworden zu sein, bemerkt er die Incongruenz derselben mit den Thatsachen gar nicht und hält an seinen Vorurtheilen fest. Vielleicht bewirkt indeß hier die consequente Ausführung jener Gedanken leichter, als ihre Vergleichung mit den gegebenen Erscheinungen die Verwerfung einer Metaphysik, welche durch ihren unerweisbaren Grundsatz, es gebe nur Eine Qualität, deren Veränderungen die Erscheinungswelt sei, zur Erkenntniß der Phänomene keine Anleitung enthält.

Eine solche Metaphysik muß nicht nur die Erfahrungen ignoriren, sondern sich auch die Consequenz ihrer eignen Begriffsbestimmungen verhehlen, oder muß sich zu dem Grundsatze bekennen: Die Begriffe sind wahr, weil sie falsch sind. Soll man alle Erscheinungen als stufenweise Entwicklungen derselben Qualität ansehen können, alsdann ist es auch nöthig, daß man annehme: wie die Reize und Objekte der Sinne sich in einander verwandeln, so auch gehen die Empfindungen der Sinne selbst in einander über, und gleichfalls verwandeln sich die Empfindungen und ihre Objekte in einander. Daß es darnach Töne geben muß, die gefärbt sind, und Farben, die tönen; ein Sehen, das hört, und ein Hören, das sieht; sichtbare Gegenstände, welche den Sehenden wahrnehmen, Farben und Lichter, die selbst sehen, und Wahrnehmungen, welche leuchten und tönen; ist eine so unvermeidliche Folgerung, daß eine

derartige Metaphysik gar nicht begreifen kann, warum von dieser ihrer Gedankenwelt in der wirklichen keine Spuren zu entdecken sind. Besteht die Empfindung in der Aufnahme und Reaktion gegen Vibrationen, warum sollen wir denn nicht sagen, das Pianoforte höre die Tasten, die Trommel den Trommelstock, ein Spiegel sehe die Gegenstände, deren Lichtstrahl ihn berühren? Oder da die Sinnenthätigkeit der Bewegung der Außenwelt homogen ist, so wird auch wohl das Sehen selbst leuchten und das Hören tönen. Wird das Erkennen sonst wohl darin gesetzt, daß die Erscheinungen geordnet werden nach Begriffen, so muß eine Metaphysik wie die des Verfs umgekehrt es darin bestehen lassen, das größte und verworrenste Chaos aller Begriffe und Erscheinungen bewirken zu können.

Der andere metaphysische Grundsatz für die Sinnentheorie des Verf., „jede Wirkung ist zugleich eine Wechselwirkung", dient dazu die Wirksamkeit der Sinne, ihre psychische Thätigkeit zu verdecken. Denn unter Wechselwirkung wird hier jede Wirkung verstanden, die nach dem Gesetze der Physik eine Gleichheit von Reaktion und Einwirkung ist. Die Wechselwirkung des Reizes mit dem Sinne ist die einfache Verdoppelung von der Wirksamkeit einer physikalischen, mechanischen Ursache; ist die Gleichheit der Vibrationen auf der einen und der anderen Seite. Es ist dies eine Wechselwirkung, worin der Wechsel in der Wirksamkeit zweier Ursachen und in unserem Falle die Wirksamkeit der Sinne ganz außer Acht gelassen wird. Wenn der Verf. nicht nach seinen metaphysischen Grundsätzen gegebene Erscheinungen zu verstehen suchte, würde es ihm vielleicht eingefallen sein, daß die Verdoppelung einer Wirksamkeit oder die Gleichheit von Reaktion und Einwirkung keine Wechselwirkung ist und daß demgemäß die „physische Thätigkeit der Sinne" in etwas anderen bestehen muß als in einer Empfänglichkeit und Reaktion gegen Schwingungen.

Von einer „psychischen Thätigkeit der Sinne" handelt die vorliegende Abhandlung ebenso wenig wie von einer lebendigen der Sinnorgane auf Reizung. Dies erhellt überdies noch aus

der Erklärung welche sie von der Seele und wodurch sie eine neue Grundlegung der Psychologie will gefunden haben. „Ein Resultat der Wechselwirkung zwischen der bewegten Außenwelt und dem lebendigen Organismus ist die Seele.“ Was für ein Resultat, fragt man vergeblich. Gleicht sie etwa dem Blute oder den Nerven, auch Resultate solcher Wechselwirkungen wo Veränderungen aufgenommen nnd andere bewirkt werden. Man könnte jedoch mit dieser Angabe über das Wesen der Seele als einer materialistischen Erklärung schon zufrieden sein, wenn die Naivität des Verf. nicht weiter ginge als man sich vorstellen kann. „Es könnte freilich scheinen meint er (S. 155) und man wird vielleicht unserer Entwicklung diesen Vorwurf machen, als huldige sie einem gewissen Materialismus, indem sie die vernünftige Seele aus der Bewegung und dem Leben entstehen läßt. Aber dieser Vorwurf wäre ein vollkommen ungerechter und unbegründeter, vielmehr zeigt unsere Entwicklung nur auf, wie die vernünftige Seele mit jenen zusammenhängt; dadurch, daß sie das Endziel der ganzen Entwicklung ist, folgt, daß sie nicht in jenen von Anfang an schon enthalten ist.“ Wir glauben es wohl, daß unser Verf. es wünscht, jener Lehre nicht anzugehören, können es selbst lobenswerth nennen, daß er den Materialismus zurückweist und es nicht macht wie viele andere, welche damit groß prahlen, sie seien Atheisten und Materialisten, und um dieser Prahlerei mehr Ansehen zu verschaffen erdichten, in Deutschland habe der Atheimus sich durch Fichte Bahn gebrochen; dennoch müssen wir es tadeln daß der Verf. nicht weiß, was Materialismus ist. Hat Hr. G. denn wenigstens nicht davon gehört, um was es sich in dem Streite über Materialismus und Idealismus eigentlich handelt? Von Anfang an sei die vernünftige Seele schon in der Entwicklung enthalten, deren Endziel sie ist. Das ist wohl möglich, nur kommt es darauf an zu erfahren, wie sie von Anfang an in der Entwicklung enthalten war, als Vibrationen des Aethers oder der Nerven oder wie sonst? Der Verf scheint vergessen zu haben, daß in dem Streite um Materialismus und Idealismus es sich um

die Gültigkeit von Begriffen handelt, welche jenseits des Gebietes von Begriffen liegen, das seine Abhandlung behandelt. Kunde müßte er wenigstens davon haben, das Wesen der Seele sei in rein „inneren Thätigkeiten“ „Thathandlungen rc.“ wie J. G. Fichte sagte, gefunden worden, welche kein anderes Wesen wahrnehmen kann, als das welches die Thätigkeiten vollzieht, in „reflexiven Thätigkeiten,“ welche nicht wie die Zurückstrahlung des Lichtes oder die Reflexbewegung der Nerven von einem Dinge auf das andere übergehen, sondern in dem Dinge verbleiben von dem sie ausgehen und auf das sie zurückgehen. Aus einer solchen Thätigkeit müssen alle Handlungen und Zustände der Seele, mithin auch die Empfindungen erklärt werden. Daß die Begriffe Seele und Empfindung nicht aus Begriffen wie Stoß und Vibration, äußere Ursache und Reaktion erklärt werden können, davon sollte doch derjenige wenigstens eine historische Kenntniß haben, der über die Sinne Untersuchungen anstellt, und meint den Vorwurf des Materialismus zurückweisen zu können. Was gegen eine Erklärung der Seele wie wir sie hier gefunden haben, wiederum vor Allem einzuwenden ist, besteht darin, daß sie gar keine Erklärung ist.

Ob wohl Jemand glauben wird, „den Forderungen der Speculation und der philosophischen Betrachtung genügt“ zu haben in der Lösung eines in der Erfahrung gegebenen Problemes, deren Ende in der Lösung gar keines Problemes, deren Entwicklung in der Erfindung grundloser Hypothesen und der Anwendung einer „unreifen“ Metaphysik besteht? Wir wenigstens sind anderer Meinung.

Kiel 1847. **Harms.**

E. **König**: Die Wahrheits-Wissenschaft. **Dritte** durchaus umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1847.

Ein philosophisches Werk in **dritter** Auflage! und noch dazu, wie die Vorrede besagt, in's Französische übersetzt! Das ist in der deutschen Litteratur eine so seltene Erscheinung, daß

sich nothwendig nicht nur die Neugierde regt, sondern auch die Frage aufdrängt, warum doch unsere vielen kritischen Institute von einer solchen Schrift noch so wenig Notiz genommen. Wir müssen gestehen, daß wir selbst dieselbe erst in der vorliegenden dritten Auflage kennen gelernt haben. Wir können daher über die beiden früheren und ihr Verhältniß zur gegenwärtigen keine Auskunft geben. Desto mehr halten wir es aber für unsere Pflicht, über die letztere wenigstens so weit Bericht zu erstatten, daß die Neugierde unserer Leser befriedigt und wo möglich die auffallende Erscheinung einigermaßen erklärt werde.

Der Verf. tritt, wie es schon seit langer Zeit Mode ist und immer mehr Mode wird, durchgängig mit dem Bewußtseyn auf, durch sein Werk die Philosophie reformirt, das letzte Räthsel der Wissenschaft wenigstens principiell gelöst zu haben. Sie soll auf einer neuen Basis aufgebaut werden, und der Verf. will, wenn auch nicht den Bau selbst vollendet, doch das Fundament gelegt, das Material zum weiteren Baue geliefert haben. Dieses Fundament ist der neue Begriff der Wahrheit, den er aufstellt, und die neue Anwendung, die er von diesem Begriffe als dem Grundstoffe einer „Wahrheitswissenschaft" macht. Bisher hielt man die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem reellen objektiven Seyn, des Gemäldes mit dem Naturgegenstande, den es darstellt, der Erzählung mit dem Faktum, das sie berichtet 2c. für den Begriff der Wahrheit. Hr. K. zeigt jedoch, daß alle solche Wahrheiten, die sonach nur auf der „Uebereinstimmung gewisser einzelner Thatsachen unter einander" beruhen, bloß relativer Art und unvollständiger Natur seyen. Denn die Züge eines Bildes, der Inhalt eines historischen Berichts könne nie vollkommen der Wirklichkeit entsprechen, und die Uebereinstimmung einer Erfahrung mit einer Wesenheit bedürfe eines Beweises, den bisher noch nichts zu liefern im Stande gewesen sey. Eine Wissenschaft des absolut Wahren habe daher den Ausdruck Wahrheit auf eine einzige, unstreitige und unmittelbare Gewißheit zu beschränken, und diese liege in der Uebereinstimmung einer Thatsache

die Gültigkeit von Begriffen handelt, wel
bietes von Begriffen liegen, das seine
Kunde müßte er wenigstens davon ha
sei in rein „inneren Thätigkeiten“
G. Fichte sagte, gefunden wor
sen wahrnehmen kann, als da
zieht, in „reflexiven Thätigke
strahlung des Lichtes oder
einem Dinge auf das an
verbleiben von dem sie
Aus einer solchen Th
stände der Seele, w
Daß die Begriffe
wie Stoß und ...ommen,“
klärt werden ...hrheitswissenschaf
ne historische ...n werden überzeugend
gen anstell ...e in derselben Ordnung in
rückweise ... s. w.“ Also: Ich sehe diese Farbe,
wie wi ...h habe diese Empfindung, diese Vorstellun
wend ...ff, — diese Thatsachen in ihrer reinen Identi
sind zwar nicht die Wahrheit selbst — die uns e
...mal verschlossen bleibe — wohl aber die Wahrheite
...nen es eine Wahrheitswissenschaft allein zu thun h
...lemente, der Stoff des Wissens, den sie zu sammeln,
nen und von andern Gebieten (der bloßen Ahnung, des
bens ꝛc.) auszuscheiden hat. —

Betrachten wir sogleich dieses Fundament der K
schen Wahrheitswissenschaft etwas näher, so leuchtet a
ersten Blick ein, daß jene s. g. absoluten Wahrheiten
andres sind als die längst bekannten Thatsachen des B
seyns, auf die man so oft und so lange die Philoso
gründen versucht hat. Wir wollen nun nicht gleich m
Thür in's Haus fallen und einwenden, daß auf diese
nur ein abstrakter Subjektivismus möglich sey, der alle
sen auflöse, zumal da der Verf. in der Vorrede diese

unwahre Beschuldigung erklärt; wir wollen viel-
Consequenzmacherei einfach betrachten, was er
er es giebt. Ich sehe dieses, ich höre je-
hthin gewiß und wahr sein, weil damit
identisches Faktum, A = A, ausge-
der extremste Skeptiker zugeben müs-
wenn er auch mit Recht zweifeln
nd Sehen nenne, dasselbe sey,
ich höre, ist nur eine ein-
es ist nicht zweimal, son-
chtigt mich denn anzu-
Wäre dieß Thatsache, so
tehen, doppelt da seyn oder ge-
mithin bloß meine Vorstellung, mei-
die ich ursprüglich gar nicht habe, die ich viel-
erdrein mache. Wie komme ich denn nun zu dieser
[illegible]n und zu der Behauptung, A, weil und sofern ich es
als [illegible] selber gleich denke, sey wahr, eine absolute Wahrheit? Wie komme ich dazu, dasselbe Eine doppelt zu denken, und diese Gedanken als sich völlig gleich, als identisch, und also die beiden Gedanken doch nur als einen zu fassen? Kann ich denn schlechthin dasselbige doppelt denken? Muß ich zwischen Demselbigen und Demselbigen nicht irgend einen Unterschied machen, eine Scheidewand ziehen, um es überhaupt nur zweimal denken zu können? Und mit welchem Rechte behaupte ich, daß dieß Doppelte, Zwiefache doch Eines und Dasselbe sey? Der Verf. sagt später (S. 63) selber, daß das betrachtende Ich und das betrachtete Ich voreilig und mit Unrecht für Eines und dasselbe gehalten werde; ist es denn dann nicht eben so voreilig, A zweimal und doch Eines dem andern schlechthin identisch zu setzen? Auf alle diese Fragen bleibt uns Hr. K. die Antwort schuldig, entweder weil er sie sich gar nicht aufgeworfen, oder weil sie ihn, wenn er sie aufgestellt und beantwortet hätte, sofort von der bloßen Thatsache des Hörens, Se-

hens 2c. ab- und auf die Natur des Denkens unwiederstehlich hingeführt haben würden.

Und wie steht es denn thatsächlich mit dieser reinen Sichselbstgleichheit des Thatsächlichen? Ich sehe in einiger Entfernung meinen Freund A; dieß ist mir durchaus gewiß, also nach dem Verf. eine absolute Wahrheit für mich. Meinen Freund A fest im Auge behaltend, gehe ich auf ihn zu; allein als ich näher komme, sehe ich, daß es nicht A, sondern B ist. Die mit sich identische Thatsache: ich sehe A, ist also nicht sich selber gleich geblieben, ihre Identität hat sich aufgehoben, sie hat sich verwandelt in die andre Thatsache: ich sehe B, und mit der Gewißheit der letzteren verbindet sich unmittelbar die Gewißheit, daß ich in Wahrheit gar nicht A gesehen habe, daß vielmehr die absolute Wahrheit: ich sehe A, nur eine Täuschung war. Wie nun? Kann dasselbe nicht bei allen mit sich identischen Thatsachen eintreten? Oder will Hr. K. die Verwandlung der einen Thatsache in die andere wegleugnen und behaupten: es treten zwei verschiedene Thatsachen nur nach einander auf, und die erste Thatsache: ich sehe A, habe ganz den gleichen Werth und die gleiche Wahrheit mit der zweiten: ich sehe nicht A, sondern B? Woher aber dann jenes nicht wegzuleugnende Bewußtseyn der Täuschung? (zumal wenn, wie Hr. K. weiterhin behauptet, gar keine Causalität zwischen den äußern Objekten und unseren Wahrnehmungen 2c. stattfinden soll). Woher die Thatsache: ich bin getäuscht, die mir eben so gewiß, eine eben so einfache, mit sich identische Thatsache des Bewußtseyns ist, als die andre: ich sehe A oder B? Ueberhaupt, mit sich identisch, Thatsache des (individuellen) Bewußtseyns ist ja schlechthin Alles: die fixe Idee des Wahnsinnigen: ich bin von Glas, oder ich habe einen Elephanten im Kopfe, ist eine eben so einfache mit sich identische Thatsache des Bewußtseyns, eine eben so absolute Wahrheit, als die Thatsache: ich sehe A. Und auf solche absolute Wahrheiten will Hr. K. seine Wahrheitswissenschaft gründen? aus solchen

Elementen soll ein Bau aufgeführt werden, der für alle Zeiten den forschenden und fragenden Geist befriedigen soll? —

Noch mehr. Will der Verf. seinem Principe getreu bleiben, will er seine „absoluten Wahrheiten“ nicht überschreiten und in's Gebiet der von ihm verworfenen relativen Wahrheit, des Zweifels und der Ungewißheit sich verlieren, so muß er sich darauf beschränken, eine möglichst vollständige Sammlung jener reinen mit sich identischen Thatsachen und allenfalls der Verhältnisse und Verbindungen, in denen sie dem Bewußtseyn erscheinen, zu veranstalten. Darauf beschränkt er sich aber nicht, offenbar weil es auf den ersten Blick einleuchtet, daß ein solches Sammelsurium nimmermehr auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen könnte. Seine Wahrheitswissenschaft soll vielmehr reine Entwickelung von Wahrheiten „nach logischer Ordnung“ seyn (S. 20.), so jedoch, daß die Logik dabei keine selbständige, von den Thatsachen unabhängige Stellung einnimmt, sondern „die Regeln und Gesetze, welche sich allmählig, zuerst rein praktisch, dann abstrakt wissenschaftlich in der Speculation, d. i. in der Entwickelungsreihe innerer Thatsachen und Handlungen offenbaren, nur verzeichnet und systematisch zusammenfaßt,“ — kurz daß die logische Ordnung als gegeben in den einzelnen Thatsachen, selbst als Thatsache erscheine und eine wahrnehmbare Thatsache sey. Als das Band „jeder“ Ordnung „erscheint“ nun aber auch nach dem Verf. das Allgemeine: die „logische Hauptregel ist jederzeit, daß sich das Einzelne und Besondre im gegebenen Stoffe unter das Allgemeine darin stellt.“ Allein wo erscheint denn das Allgemeine? und wie kommt der Verf. bei seiner Art von Wahrheiten zu der Behauptung (die doch auch eine Wahrheit seyn soll), daß jederzeit das Besondre und Einzelne unter das Allgemeine sich stelle? Er kann nur sagen: ich bemerke jetzt und wiederum und noch einmal ꝛc., daß das Einzelne und Besondere unter ein Allgemeines sich stellt, keineswegs aber, daß dieß jederzeit geschehe, daß es Gesetz sey. Er kann nur sagen: jetzt und wiederum und noch einmal nehme ich das All-

gemeine als das Band einer gewissen Ordnung wahr; nicht aber: das Allgemeine erscheint als das Band jeder Ordnung. Oder hat etwa Hr. K. zu jeder Zeit gelebt? hat er schlechthin alles Einzelne und Besondere, jede Ordnung, jede Verbindung kennen gelernt? Kann ich denn sagen: ich sehe, höre, schmecke das Allgemeine? und wenn nicht, worin besteht der Unterschied zwischen der „Erscheinung" oder „Wahrnehmung" oder „Offenbarung" des Einzelnen und des Allgemeinen? Offenbar darin, daß das Allgemeine, das den einzelnen Thatsachen Gemeinsame, Gleiche, bloß „eine Uebereinstimmung mehrerer einzelner Thatsachen unter einander," mithin nach dem Verf. nur eine relative, unvollständige, ungewisse Wahrheit ist, mithin mit der Wahrheitswissenschaft nichts zu schaffen hat! — Für die Wahrheitswissenschaft giebt es in der That keine Allgemeinheit, keine logische Ordnung, die auf Wahrheit Anspruch hätte. Eben so wenig kann in ihr von Regel und Gesetz die Rede seyn. Gesetz, Regel ist ja wiederum nur ein in einer Mehrheit oder Allheit von Fällen gleichmäßig sich wiederholendes, nothwendiges Geschehen, wiederum also eine Uebereinstimmung mehrerer einzelner Thatsachen unter einander, und wiederum dem Thatsachen-Philosophen schlechthin unzugänglich, weil das Nothwendige niemals als bemerkbare, wahrnehmbare Thatsache auftritt, eben so wenig als das Allgemeine. Erweitert er die bestimmte Anzahl von Thatsachen, in denen er ein ihnen Gemeinsames oder ein gleichmäßig sich wiederholendes Geschehen bemerkt, zur Allheit (Allgemeinheit) und Nothwendigkeit, so geht er offenbar über seine Wahrheit hinaus. Entweder also die Logik und Mathematik haben keine Wahrheit, oder ihre Wahrheit liegt außerhalb der Wahrheitswissenschaft. Denn was „abstrakte und darum (!) unveränderliche Thatsachen" sind, — denen nach dem Verf. die Gesetze der Mathematik „zukommen" und auf denen die mathematische Nothwendigkeit beruht, — dürfte uns außer Hrn. K. wohl Niemand zu sagen im Stande seyn. Um so mehr ist es zu bedauern, daß er es uns auch nicht sagt und uns daher in dem

Zwei-

Zweifel befangen bleiben läßt, ob nicht eine abstrakte Thatsache eine contradictio in adjecto, ein hölzernes Eisen seyn dürfte.

Nach dem ersten Abschnitt, der sich mit der Grundlegung, Stellung und Behandlung der Wahrheitswissenschaft beschäftigt und dessen Grundgedanken wir angeführt haben, sollte man denken, daß das Ganze in der Bahn des auf Thatsachen des Bewußtseyns sich gründenden philosophischen Empirismus (der im Allgemeinen die Philosophie des 18ten Jahrh bis auf Kant beherrschte) sich ergehen werde. Allein plötzlich und ganz unerwartet beugt der Verf. in den Idealismus und zwar in die abstrakteste Form desselben, in den Fichteschen Subjektivismus ein. Den Uebergang dazu bildet eine sehr flüchtige und oberflächliche Skizze der Geschichte der Philosophie seit Thales, mit welcher der erste Abschnitt schließt und welche sich dadurch charakterisirt, daß Hr. K. die ganze Geschichte auf einen stets sich wiederholenden Kampf und Wechsel von Realismus, Idealismus und Empirismus reducirt, ohne uns zu sagen, was er unter diesen Namen versteht, daß er „Hobbe“ statt Hobbes schreibt und daß er Krug neben Kant, Fichte, Schelling, Hegel als einen der ersten deutschen Philosophen aufführt! Am Ende dieser Skizze erklärt der Verf. plötzlich: der rechte Standpunkt, den die Philosophie zu nehmen habe, also der Standpunkt der Wahrheitswissenschaft, sey bereits von Fichte angedeutet: ihm gebühre das Verdienst, das entscheidende Wort gesprochen zu haben. Dieses Wort sey „das Ich (die wissende Allgemeinheit) im Gegensatze zu dem Nicht-Ich (zur gewußten Allgemeinheit).“ Aber Fichte soll das Ich noch mit dem Subjekte, ja mit dem Objekte der Wissenschaft verwechseln, während Alles darauf ankomme, gewissenhaft und genau diese verschiedenen Charaktere von einander zu scheiden. Das philosophische Ich allein beobachte sowohl das Subjekt (das beobachtete Ich) als das Objekt, beide seyen seiner Betrachtung unterworfen und stehen daher ihm in Wahrheit als Nicht-Ich entgegen: der Unterschied zwischen dem philosophischen Ich und dem Ich-Subjekt sey ein ganz gewisser und unmittelbar gegebener. — Allein darin besteht die Differenz des Fichteschen und Königschen Standpunktes nicht. Denn auch Fichte unterscheidet sein s. g. „absolutes“ oder „reines“ Ich, das sich erst ein Nicht-Ich entgegensetzt, von dem in diesem Gegensatz befangenen, mit dem Nicht-Ich in Wechselwirkung stehenden empirischen Ich (Subjekt), obwohl er freilich nicht so weit geht, das Ich-Subjekt mit unter dem Nicht-Ich zu befassen und dem philosophischen Ich entgegenzusetzen, offenbar, weil bei einer solchen Entgegensetzung gar

nicht einzusehen ist, wie das philosophische beobachtende Ich noch als Ich gelten kann, oder, wenn letzteres ein Ich ist, wie dann das Ich-Subjekt ebenfalls ein Ich seyn kann. Hr. K. vergißt offenbar, was Fichte wohl fest hielt, daß zum Begriffe des Ich nothwendig das Selbstbewußtseyn gehört, ein Ich ohne Selbstbewußtseyn nicht Subjekt, sondern bloßes Objekt ist, und daß im Selbstbewußtseyn das Ich eben sich selber gegenständlich ist. Fichte wollte gerade zeigen, wie dieses Selbstbewußtseyn und mit ihm der ganze objektive Inhalt des Bewußtseyns zu Stande komme; und der Unterschied zwischen ihm und dem Verf. besteht daher vielmehr darin, daß Fichte das Verhältniß zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich als ein organisches lebendiges der Causalität und Wechselwirkung, Hr. K. dagegen als ein bloßes Haben faßt und in die Beziehung eines mechanischen Ganzen zu seinen Theilen (in welcher die Theile nicht sowohl von dem Ganzen als vielmehr das Ganze von den Theilen abhängig seyn soll) herabsetzt.

Zum Nicht-Ich gehört nämlich nach dem Verf. unter jenen reinen Thatsachen des Sehens, Hörens, Denkens allemal das Objektive, das Gesehene, Gehörte, Gedachte. Ich sehe, schmecke dieses, ich denke jenes ꝛc. soll aber gleichbedeutend seyn mit: Ich habe einen Anblick, einen Geschmack, einen Gedanken: „Ich habe Etwas", sey daher die Elementarformel für alle unsere Erkenntniß, in welcher das Haben das Verhältniß zwischen dem Ich und Nicht-Ich angebe; und mit der Frage nach diesem Verhältnisse, mit der Frage, wie das Ich zu allen den Schätzen der Erkenntniß (des Subjekts wie des Objekts), die in dem Haben befaßt seyen und von den einzelnen Wissenschaften geordnet und dargestellt würden, komme, entstehe erst die Philosophie. Der Begriff des Habens wird dann aus dem gemeinen Sprachgebrauche dahin festgestellt, daß es das Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen bezeichne, nur mit dem Unterschiede, daß in den Aussprüchen: Ich habe einen Anblick, einen Geschmack ꝛc. die einzelnen Thatsachen im Verhältniß zu der absoluten Ganzheit, in dem Ausspruche dagegen: das Haus hat Fenster, Thüren ꝛc. die Einzelheiten im Verhältniß zu einer durchaus relativen und zufälligen Totalität auftreten sollen. Demgemäß behauptet dann der Verf., „die wissenschaftliche Erkenntniß in ihrem ganzen Umfange liegt in mir," sie sey nicht durch irgend Etwas außer oder auch in mir selbst erst hevorgebracht. Außer dem Körper, ja außer der Seele soll es wohl eine Außenwelt geben, aber nicht außer mir (!). Jener Umfang der Erkenntniß, jener Besitz des Ich's soll indeß nicht in seiner vollen Ganzheit beständig präsent und fortwährend derselbe seyn. Dem Ich komme vielmehr auch ein

Leben zu, und dieses bestehe darin, daß einerseits neue Elemente in den Bestand und in die Verhältnisse des Ichs eingeführt oder demselben entzogen würden, andrerseits die Ordnung der bereits vorhandenen Elemente sich ändere, ohne das Ich seinem Bestande nach zu bereichern oder ärmer zu machen. Dieses Leben jedoch irgend einer Ursache oder Kraft zuzuschreiben, möge dieselbe eine äußere oder innere seyn sollen, sey eine grundlose Voraussetzung. Vielmehr wie alle von mir im Besitz gehabten Fakta „Theile meiner absoluten Ganzheit“ seyen, so sey auch jenes Auftreten neuer Elemente nichts Andres als ein „Sichbilden von Theilen im Ich, mit andren Worten: eine organische Auflösung relativer Ganzheiten im Schooße der absoluten.“ Dieß sey es, was das Einzelne entstehen mache, so wie ein entgegengesetzter Proceß, eine organische Verbindung (durch die das Einzelne seine Unterschiedenheit und Bestimmtheit verliere und damit als Einzelnes verschwinde) es vergehen lasse. Wie dieses Leben des Ichs eine unbestreitbare Thatsache sey, eben so thatsächlich sey es aber auch, daß einerseits das Gebiet unserer klaren bestimmten Erkenntniß, das aus jenen einzelnen mit sich identischen Thatsachen (absoluten Wahrheiten) bestehe, von einer Sphäre der Unbestimmtheit rings umgeben sey, aus welcher im Leben des Ichs die einzelnen Thatsachen allmählig als neue Elemente in den Bestand des Ich eintreten, und daß andrerseits Alles, was wir von dem Nicht-Ich oder den Objekten erkennen, die Röthe, die ich sehe, die Härte, die ich fühle ꝛc., von mir so angesehen werde, als hafte es an einem gewissen Kerne, einem Substrate, einer Substanz, die, obwohl ich sie so wenig als jene Sphäre der Unbestimmtheit in einen distinkten Gedanken (Thatsache) zu fassen vermag, mir doch als thatsächlich vorhanden stehen bleibe. Man könne daher nicht sagen, daß Ich die Substanz oder jene Sphäre der Unbestimmtheit erkenne; die Substanz „ahne“ Ich, die Sphäre der Unbestimmtheit „offenbare“ sich mir vielmehr nur, d. h. neben dem Gebiete der Erkenntniß finde sich im Ich noch ein Gebiet des „Gewahrens“, welches eben jenes Ahnen und Sichoffenbaren umfasse. Neben dem Erkennen und Gewahren endlich soll es auch noch ein Gebiet oder „ein System“ des Glaubens, und damit eine dritte, absolut äußere Welt geben, die als Realität aber nur dem Glauben angehöre. Denn nicht leicht werde Jemand das Ich als genügend erachten, das Weltall ausschließlich mit und aus sich selbst zu erfüllen. Im Gegentheil unsere Erkenntniß zeige Lücken, die nach logischen Gesetzen ausgefüllt würden. Einerseits nämlich seyen in der Erkenntniß gewisse Verhältnisse auf eine abstrakte Weise gege-

ben, während uns die absoluten Thatsachen, an denen sie haften sollen, ganz oder zum Theil entgehen; andrerseits seyen uns umgekehrt absolute Thatsachen gegeben, während uns das klare Verhältniß derselben entgehe. Im letzteren Falle werde nach demselben logischen Gesetze die Lücke durch ein Postulat, das die Philosophie mache, im ersten durch ein System des Glaubens, welches die Religion herstelle und dessen Resultat ein von ihr näher charakterisirter Gott sey, ausgefüllt.

Fügen wir schließlich zu dieser kurzen Darlegung noch hinzu, daß der Verf. durchgängig und insbesondere S. 291 ff. in Humescher Weise gegen den Begriff der Causalität polemisirt, der durchaus eine bloße, wenn auch natürliche und unvermeidliche Illusion seyn soll(!), so haben wir alle Grundzüge der Königschen Philosophie beisammen. Wir enthalten uns aller weiteren Kritik. Jeder Kundige sieht von selbst: das Ganze ruht einerseits auf dem gemeinen Empirismus der Thatsachen des Bewußtseyns (nur mit Ausschließung der Causalität), andrerseits auf dem Fichteschen Subjektivismus und Idealismus, so jedoch, daß letzterer, mechanisirt und aus seiner speculativen Höhe herabgezogen, gleichsam nur das Gehäuse hergiebt, in welchem die Thatsachen des Bewußtseyns ihr Wesen treiben. Diese beiden längst bekannten, vielfach versuchten und eben so oft als untauglich befundenen Standpunkte oder Fundamente oder (wenn man will) Principien sucht Hr. K. wohl oder übel zusammenzuschweißen, indem er allerlei Ingredienzien zusetzt und insbesondere den Widerspruch des einseitigen subjektiven Idealismus gegen die Ueberzeugungen des gemeinen Bewußtseyns durch allerlei Modificationen, Einschränkungen und Nebengebiete (des Glaubens ꝛc.) so zu verwischen sucht, daß das gemeine Bewußtseyn sich beschwichtigt fühlt und er selbst mit einigem Scheine behaupten kann, er sey kein bloßer Subjektivitäts-Philosoph (daß es nichts desto weniger beim bloßen Subjektivismus bleibt, sieht wiederum Jeder von selbst). Aus denselben Grundelementen, den Thatsachen des Bewußtseyns und dem Fichteschen Ich setzte weiland Herr Wilhelm Traugott Krug sein berühmtes System zusammen; und wenn der berühmte Herr Wilhelm Traugott Krug den Studenten, Kaufleuten, Hofräthen und Hofräthinnen, kurz dem gebildeten Publicum Leipzigs, Sachsens und der anliegenden Provinzen seiner Zeit ein ausgezeichneter Philosoph und vielgelesener Schriftsteller war, warum nicht auch Herr E. König? Sind doch Empirismus und Subjektivismus mehr noch als zu Krugs Zeiten die Fermente der gegenwärtigen Lebensansicht des gebildeten Publicums! und übertrifft doch Hr. K. seinen berühmten Vorfahren noch an Klar-

heit und Glätte der Darstellung, an die der Magen unsers gebildeten Publicums bereits so gewöhnt ist, daß er schwere philosophische Speise kaum noch verträgt! —

Hermann Lotze: Ueber den Begriff der Schönheit. Abgedruckt aus d. Göttinger Studien 1845. Göttingen. Vandenhöck u. Ruprecht.

„Diese Abhandlung, sagt der Verf. in einer die Vorrede vertretenden Anmerkung, durch ihren Platz in einer Sammlung verschiedener Arbeiten räumlich beschränkt, und bestimmt durch keinen undeutschen Ausdruck der Sache eine ihr fremde Schwierigkeit zu geben, will nur eine durchaus elementare Einleitung zu den Kunstbetrachtungen seyn, die in neuester Zeit theils sehr werthvoll, theils überklug ausgebildet, jedenfalls auf einem Boden ruhen, den zu betreten diesen Zeilen nicht gestattet war." In der That enthält die Abhandlung in gewähltem, aber möglichst kurzem und daher nicht immer leicht verständlichem Ausdrucke nur eine Reihe eigenthümlicher, geistreicher Reflexionen, denen man es zwar anfühlt, daß sie auf philosophischen Fundamenten, auf einer durchgebildeten philosophischen Weltansicht ruhen, die aber der philosophischen Kritik insofern sich entziehen, als ihre Fundamente nicht bestimmt genug hervortreten, um die ausgesprochenen Resultate als von ihnen getragene Consequenzen erscheinen zu lassen und der Kritik sichere Anhaltspunkte darzubieten. Statt daher diese Reflexionen nach ihrer Berechtigung zu fragen, ziehen wir es vor, die Resultate selbst, die Ansicht des Verf., unseren Lesern einfach vorzulegen. Sie werden daraus ersehen, daß der Verf. eine Seite am Wesen der Schönheit hervorhebt, die seit Kant unverhältnißmäßig zurückgedrängt und namentlich von Hegel und seiner Schule ganz übersehen worden. Es ist dasjenige, das man das öffentliche Geheimniß der Schönheit, das Incommensurable, Irrationale an ihr nennen könnte, das jeder Fassung in einen festen, bestimmten Begriff spottet, und das seinen Grund hat theils in der eigenthümlichen Stellung des Schönen zwischen der Objektivität des Seyns und der Subjektivität der durch Gemüthsstimmung, Charakter- und Geistesbildung, Wünsche und Strebungen des Herzens vermittelten Auffassung, theils in seiner eben so schlüpfrigen Stellung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, dem Angenehmen und dem (moralisch) Guten, dem Schein und der Wahr-

heit, theils endlich in seinem gleich flüssigen Verhältniß zur Wirklichkeit und zum s. g. Ideale, d. h. in seiner Bestimmung, über die Wirklichkeit hinaus in eine Sphäre hineinzuragen, die keine bestimmte Begränzung und Gestalt zeigt, sondern in Wahrheit nur eine mehr oder minder freie Configuration derjenigen zerstreuten Formen und Elemente ist, in denen das gegenwärtig Wirkliche auf ein höheres, zukünftiges oder jenseitiges Daseyn hindeutet. Haben wir den Verf. recht verstanden, so ist es diese Seite am Wesen des Schönen, in die er, offenbar aus wohlberechtigter Opposition gegen die Einseitigkeit der Hegelschen Fassung desselben als der adäquaten Erscheinung der (begrifflichen, und damit nothwendigen, gesetzlichen, kalten, um die Bedürfnisse, die Hoffnung und Sehnsucht des Gemüths unbekümmerten) Wahrheit, seinerseits wie uns dünkt mit einer gewissen Einseitigkeit den Begriff der Schönheit aufgehen läßt. —

Der Verf. beginnt mit der Bemerkung, daß die ersten Versuche, das Wesen der Schönheit begrifflich zu fassen, die ersten Anregungen einer wissenschaftlichen Betrachtung derselben, nicht von dem Natur-, sondern von dem Kunst-Schönen ausgegangen seyen. Indessen habe doch auch der ersten Bildungsperiode des menschlichen Geschlechts eine eigenthümliche Deutung der natürlichen Schönheit keineswegs ganz gefehlt. Nur sey diese Deutung nicht in der Form des Begriffs, sondern in der Gestalt des schaffenden (poetischen) Gedankens, der Dichtung und näher der Sagendichtung (Mythologie) aufgetreten: diese habe eben dadurch gleichsam von selbst sich gebildet, daß jene erste Zeit menschlicher Kultur, unfähig den Grund des Schönen und Erhabenen in einfachen nackten Begriffen auszusprechen, die lebendige Innigkeit des Gefühls, welche dem Eindrucke des Schönen folge, von der leblosen Form des Gegenstandes, der jenes hervorzubringen im Stande gewesen, nicht abgetrennt habe, sondern vielmehr, alles Aeußere mit verborgener Lebendigkeit erfüllend, Weh und Seligkeit des genießenden Geistes unmittelbar auf die genossene Welt übertragen habe. Sogleich aus dieser Betrachtung der Sagendichtung ergiebt sich dem Verf. als Resultat das in allem Thun derselben liegende Eingeständniß, „daß das volle Schöne nirgend anders als in der Erschütterung des genießenden Geistes zu suchen sey." —

Worin besteht nun diese Erschütterung des Geistes durch das Schöne, diese das Schöne selbst in sich tragende Bewegung des Gemüths? Nicht bloß, antwortet der Verf., im Gefühl des Angenehmen, obwohl auch keineswegs in einer dasselbe ausschließenden Bewegung. Vielmehr ergiebt erst eine über das Gefühl des Angenehmen hinausgehende Steigerung

oder Erhebung des Geistes den Eindruck der Schönheit: indem die gewohnten Bewegungen unsers Gemüths mehr und mehr sich derjenigen Gestalt und Fügung annähern, in welcher sie der höchsten und (in der weitesten Bedeutung) heiligen Bestimmung des Geistes zu dienen vermögen, steigert sich allmählig auch der Werth des Gegenstandes, dessen Eindruck dem Ablaufe solcher inneren Ereignisse sich anschließt, von dem einfachsten Angenehmen bis zur Würde der höchsten und unbedingten Schönheit. Wir werden daher nur dasjenige schön nennen, „dessen Eindruck nicht überhaupt nur mit irgend einer inneren Ereignißreihe, sondern wesentlich mit demjenigen Gefüge des Ablaufs übereinstimmt, das unsere Vorstellungen und Strebungen unter der alleinigen Herrschaft unserer sittlichen Bestimmung annehmen." Nur ist letztere nicht bloß in dem gewöhnlichen engen Sinne zu fassen, in welchem sie nur die Forderung enthält, den allgemeinen gegenstandslosen Geboten der Sittlichkeit zu genügen und deren vereinzelte Züge in einen gemeinsamen Einklang des Gemüths zu vereinigen, sondern in dem höheren und weiteren Sinne, in welchem sie das Gebot involvirt, zugleich darauf zu achten, wie in allem Seyenden Verhältnisse wirken und aufblühen, die von einem seyenden Guten Zeugniß geben, was in den Ereignissen lebt und webt und einem späteren Ziele entgegenreift. Wie demnach dem thätigen Geiste zuzumuthen ist, daß er den Selbstgenuß seines inneren Friedens mit dem Bewußtseyn seiner Stellung zu dem Ganzen der äußern Wirklichkeit vereinige, so wird auch dem empfänglichen Geiste zuzumuthen seyn, daß er das Sittliche, Gute nicht bloß in jenem engern, sondern auch in dem angegebnen höheren, weiteren Sinne, und somit nicht bloß in den freien absichtlichen Handlungen der Menschen, sondern auch in dem Seyenden überhaupt, in den Ereignissen und Begebenheiten herausfühle und percipire. „Lassen wir nun diese erweiterte Ansicht vom Sittlichen gelten, so wird es uns deutlich werden, daß nicht allein dasjenige uns schön erscheint, das durch seine Gestalt Erinnerungen an Handlungen und deren sittlichen Gehalt in uns erweckt, sondern auch das, was harmlos ein durchdringendes Walten natürlicher Kräfte und eine höheren Gesetzen und seiner eignen Natur treue Entwickelung darstellt." Nach dieser weiteren Fassung des Sittlichen mag denn auch im Gebiete der Erkenntniß auf gewisse Beziehungen, unter welche die Mannichfaltigkeit des Gegebenen zusammengefaßt wird, ein Streiflicht sittlicher Werthgebung fallen. Der Gedanke der Einheit z. B. ist einer dieser Begriffe, von dem wir, obwohl er an sich leer und anwendunglos ist und seinen Sinn erst durch Angabe der Ganzheit oder der Be-

ziehung oder des Zwecks oder Ursprungs, wodurch das Verschiedene vereinigt seyn soll, erhält, doch einen gewissen Werth nicht trennen können.

Jene immanenten Beziehungen des Seyenden auf das in ihm waltende Sittliche wie diese Streiflichter sittlicher Werthgebung, die auf das Gebiet der Erkenntniß fallen, legt uns nun aber das Schöne nicht klar und offen dar; es ist im Gegentheil die Natur des Schönen, „daß es den bestimmten Inhalt, von dem aus auf manche Gestalten und Verbindungsweisen ein hoher Werth überging, verschweigt, und oft mit den Formen allein spielend, uns unvermerkt verlockt, ihnen denselben Gehalt und die Würde desjenigen zuzulegen, dessen Erinnerung sie in uns anregen." Kraft dieser Eigenthümlichkeit des Schönen erscheint es dann andrerseits in einer niedrigeren Stellung dem Ernste des Guten gegenüber. Die Urbilder des letzteren stellen immer zugleich Mahnungen und Forderungen an das Bewußtseyn; das Schöne ladet nur zum Genusse ein. Insofern erscheint es dann, da seine Seligkeit doch keineswegs eine eigensüchtige ist, mehr mit dem Heiligen als mit dem Guten verwandt. Jede Nebenrücksicht, die das Gute, obwohl es seinen Werth der Gesinnung in sich selbst hat, doch auf einzelne Verhältnisse zu nehmen hat, um durch die sittliche That dem Ganzen des Daseyns einen Gewinn zu schaffen, hat das Schöne von sich abzuhalten: ohne auf irgend einen Zweck bezogen zu seyn, hat es eben nur die Gesinnung selbst, theils in der Bewegung eines Gemüths, theils in den Gestalten des Seyenden zu einem ruhenden Ergebniß gekommen, darzustellen. „Darum ist die Pein des Sollens und der Zwecke von dem Schönen genommen, und wenn es uns einerseits durch sein Spiel an die Handlungen erinnert, in denen unsere kämpfende Tugend sich bewähren kann, so ist es andrerseits jenes bestehende Gute, das aus der Welt nie verschwindet, wie tief auch ihre inneren Gegensätze seiner allgegenwärtigen Erscheinung widerstreben mögen." —

In dem Flusse dieser Betrachtungen, wonach aller Genuß und Werth des Schönen in den genießenden Geist gelegt wird, scheint nun aber dem schönen Gegenstande gar nichts zu bleiben, alle Objektivität des Schönen aufgehoben zu seyn. Nicht der Gegenstand mehr, sagt der Verf. selbst, wird schön seyn in dem Sinne, daß die Innigkeit des Werths, die wir bei diesem Namen empfinden, ihm selbst zukäme; sondern Eigenschaften und Verhältnisse von Eigenschaften, an sich sowohl als vor dem erkennenden Verstande völlig gleichgültig, bilden sein Wesen, und erst wenn ein äußerliches Schicksal dieses Gleichgültige in Berührung bringt mit dem lebendigen Gei-

ste, mag dieser dadurch angeregt, die eigne Wärme seines Gefühls auch über das kalte Licht der anregenden Gestalt verbreiten. Auf diesen Einwand erwidert nun der Verf. einerseits mit Recht, daß, gesetzt auch das Schöne habe sein Daseyn nur im Geiste, ihm darum doch keineswegs eine geringere Würde zukomme. Er protestirt gegen die so häufige Ansicht, als habe nur das dem Geiste Aeußerliche Werth und Realität, eine Ansicht, die auf einer abgöttischen Verehrung des an sich werthlosen Begriffs der Wahrheit beruhe, den Begriff mit dem Inhalte der Wahrheit verwechsele und daher im Stande sey, eine letzte Allem zu Grunde liegende Wahrheit zu denken, deren Aussage jeder Würde und Bedeutung entbehre, nur ihrer Thatsächlichkeit und Unveränderlichkeit sich erfreuend. Er vertheidigt — und wir stimmen ihm darin völlig bei — dieser Ansicht gegenüber das gute Recht der entgegenstehenden, die unbekümmert darum, ob ihre Begriffe außer dem lebendigen Daseyn des Geistes noch des todten Vorhandenseyns der Wirklichkeit genießen, sich ihres Inhalts und ihres Sinnes erfreut, wie sie in eine für die lebendige Erkenntniß aller Geister bedeutungsvolle Reihe eintreten; und behauptet demgemäß, daß die genossene Schönheit auch als bloßes Ereigniß im Geiste ihre eigenthümliche Wahrheit und Berechtigung in sich tragen würde. — Andrerseits räumt er jedoch ein, daß unsere ganze Weltansicht in unheilbare Verwirrung gerathen würde, wenn wir die Schönheit nur als ein Ereigniß in uns, nicht als in den Dingen ihrem Wesen nach vorherbestimmt ansehen dürften. Denn welches eigenthümliche an sich werthvolle Ziel sollte wohl das Seyende verfolgen, wenn es gegen alle Schönheit gleichgültig wäre? In ihr, jemehr wir ihrem Gedanken nachhängen, meinen wir ja gerade das zu erfassen, „was als eigentlich belebender Kern alles Seyende durchdringt, und nicht nur sie selbst würde in ihrem Werthe leiden, wenn sie diese Allgegenwart nicht besäße, sondern auch die Welt der Dinge widerstreitet unserm Gefühle, die aller innern regsamen Schönheit ledig wäre." Soll nun aber die Schönheit objektiv in den Dingen selbst vorhanden seyn, so müßten letztere zu ihr nicht bloß im Verhältnisse äußerer, unbetheiligter, von der Seligkeit des Schönen unberührter Mittel zu ihrem Zwecke stehen. Die volle Objektivität der Schönheit verlangt vielmehr, daß einerseits die Kräfte, die dem Gegenstande die schönen Verhältnisse geben, als seine eignen, sein Daseyn, Wesen und Entwickelung bestimmenden Thätigkeiten gelten, und daß andrerseits die Schönheit, die in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge eben so mannichfaltig erscheint, doch als Eine, sie alle belebende betrachtet werde, und nicht etwa bloß wie die Nützlichkeit auf zersplitterte

Uebereinstimmungen zwischen uns und den Dingen noch auf bloß zufällige, vereinzelte Beziehungen zwischen letzteren gegründet sey. Diese Forderung, dieser Begriff der Einheit des Schönen hat nun aber seine Schwierigkeiten, die sich nicht dadurch heben lassen, daß man die Schönheit etwa als einen der Züge faßt, durch die sich das Unbedingte, Ewige, ohne überall sich selbst zu verlieren, doch in unendlich mannichfaltiger Gestaltung ausspreche, indem es etwa den Gegenständen die „Eigenschaft" der Schönheit ertheile oder als die belebende und wirkende „Kraft" des Schönen in ihnen sich äußere. Denn „das Schöne zeigt sich überall nicht als ein Geschehen selbst, sondern als die Gestalt eines Geschehens, sey es nun, daß das Ereigniß selbst noch in seinem Werden vor uns tritt, oder daß zum Gleichgewicht und zur Ruhe gekommene Verhältnisse in unserer Auffassung sich wieder in eine bewegte Zeitreihe auflösen oder uns veranlassen, den Geschichten nachzudenken, deren Ablauf auf dem ruhigen Spiegel der Erscheinung seine Spuren zurückgelassen hat." Diese Betrachtung, behauptet der Verf., mildere die obige Aufgabe, das Schöne in seiner Objektivität und damit in seiner Alles belebenden Einheit zu erfassen. Danach nämlich werde jenes Eine Urbild des Schönen, die Schönheit selbst, die ewig sich gleich, doch in der Mannichfaltigkeit der schönen Gegenstände unendlich verschieden sey, weder selbst ein Gegenstand, noch eine Eigenschaft, noch eine Kraft seyn, sondern ein Ereigniß oder Schicksal, das dem Verschiedenen auf höchst verschiedene Weise zustoßen könne, ohne doch in dem, was seine eigenthümliche Natur ausmache, in seinem Sinne und in der Bedeutung, die ihm in der Reihe der Ereignisse zukomme, verändert zu werden. Nur diese Fassung des Wesens der Schönheit sey frei von den Widersprüchen, die jeder andern unvermeidlich anhaften; und nur wenn man bedenke, daß das Wesen der Schönheit in ihrer Bedeutung liege, könne es der Erkenntniß näher gerückt werden. Demnach aber werde es von der Schönheit keinen Begriff geben, der durch Merkmale und deren Verknüpfung ein unfehlbares Gesetz ihrer Verzeichnung darböte, denn Merkmale seyen gleichgültig für sie; es werde eben so wenig eine Vorstellung von ihr geben, welche sie als eine unveränderliche Beschaffenheit eben so festhielte wie andre Vorstellungen (etwa der Farben) ihren Inhalt, denn jeder Hintergrund, an dem sie erscheine, sey ihr gleichgültig; ja selbst in der Anschauung eines Verhältnisses werde sie nicht gefunden werden, denn aller berechenbarer Verhältnisse spotte sie. Sie könne vielmehr nur als Gedanke gefaßt werden: mit diesem Namen bezeichne die deutsche Sprache besser als mit dem Fremdworte der Idee einen Inhalt, dessen einziger zusammen-

haltender Kern in dem Sinne, der Bedeutung oder dem Werthe bestehe, der in unendlich verschiedenen durch keine Gleichheit des äußern Ansehns oder der Entstehung zusammengehaltenen Erscheinungen wesentlich gleich bleibend sich ausdrücken möge, einen Inhalt, der weder ein ruhendes Daseyn, noch eine Beziehung zu einem unveränderlichen Thatbestande, sondern ein Schicksal oder Ereigniß sey, das um seines eignen Wesens willen werthvoll, seine Bedeutung nicht von dem erhalte, dem es zustoße.

Soll nun aber das Eine Schöne in dieser seiner (objektiven) Wirklichkeit als ein die Dinge betreffendes Schicksal doch zugleich „nur der Sinn eines Geschehens, ein Gedanke“ seyn, so fragt es sich, worin denn nun der eigenthümliche Gehalt dieses Gedankens, die eigenthümliche Schickung dieses Schicksals bestehe? Zunächst, antwortet der Verf., leuchtet ein, daß der Schönheit kein gleichgültiges Ereigniß zum Grunde liegen könne, sondern nur ein solches, dessen Gedanke selbst sich an einer bedeutungsvollen Stelle unter jenen Urbildern alles Geschehens vorfinde, die das Letzte und Höchste unserer gesammten Erkenntniß bilden. Es komme mithin darauf an, ob sich zeigen lasse, daß und wie die schönen Gestalten und die schönen Begebenheiten dazu berufen seyen, einen jener Zwecke zu erfüllen, die der ganzen Welt gestellt seyen, und wie damit das Schöne noch in einer andern als der oben betrachteten Weise sich mit dem Guten zusammenschließe. Dabei, fährt er fort, „gehen wir von der Ueberzeugung aus, daß jede Ansicht von einem schlechthin Seyenden oder einer Mehrheit wirklicher Wesen, aus deren einmal vorhandener Natur alle Erscheinungen als Folgen zu erklären wären, unhaltbar sey, und daß wir vielmehr nur Demjenigen die Würde einer unbedingten Setzung und Wirklichkeit zugestehen dürfen, das die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl unabhängig von uns seyend vorgefunden, als auch durch einen an sich werthvollen Gedanken als nothwendiges Mittel seiner Verwirklichung vorausgesetzt zu werden, daß es also keine Wirklichkeit giebt, die nicht mit ausdrücklicher Rücksicht auf an und für sich werthvolle Zwecke alles Seyns angeordnet wäre, mithin in allem Daseyn und Geschehen eine Zweckvollendung gesetzt sey. Von dieser Ueberzeugung ausgehend, — in der wir ihm wiederum freudig beistimmen — behauptet der Verf. weiter, daß zur Erfüllung eines Zwecks unser Denken wohl die nothwendigen Bedingungen ohne eine fremde Zuthat feststellen möge; wo aber der Zweck in Wirklichkeit vollzogen werden solle, werde er nicht alle Eigenschaften seiner Mittel benutzen können, sondern diese werden Seiten haben, die in die Zweck-

beziehung nicht eingehen, vielmehr dieser gleichgültig, doch nicht abgehalten werden können, nach dem bloßen Gebote der allgemeinen Gesetze, in zufällige, ja selbst zweckwidrige Nebenwirkungen auszulaufen. Gerade da nun aber, „wo diese von der Zweckbeziehung unabhängigen Eigenschaften, Kräfte und Ereignisse, kurz die ganze Seitenverbreitung des Zufälligen, obwohl ihr keine Aufgabe gestellt ist, dennoch sich in ihrer Gestalt, ihrem Benehmen und ihrem Erfolge, dem Sinne jener höchsten Gedanken anschließt, da finden wir überall den freier Genuß einer die Nothwendigkeit überbietenden Schönheit. In ihr ist diese vollständige Bändigung des Widerspruchs zwischen Stoff und Gedanken eingetreten, die uns andeutet, daß selbst da, wo die Welt den innern Zwiespalt des Seyenden und des Sollenden gefahrlos ertragen könnte, doch eine innigere Versöhnung beider sich gebildet hat." Sie also ist „ein Vorbote" einer höheren, bloß geahnten „Versöhnung zwischen Beziehungsgliedern, die unserer Erkenntniß feindlich auseinanderstehen, und deren Gegensatz doch nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Quelle der Seligkeit zu vernichten, die aus seiner Einigung entspringt." Eben darum aber ist sie „nicht ein allgemeines, sondern ein glückliches Ereigniß in der Welt," und eben darum wird ihr gegenüber „die Häßlichkeit nicht fehlen, die uns zeigt, wie Kräfte, die nur unter einem höheren Gedanken bezwungen, ein Recht zum Daseyn hatten, von diesem Zügel befreit, sich in selbständiger Wucherung ihrer Macht ergehen." —

Man sieht aus dieser kurzen Zusammenstellung der Resultate des Verfs., wie viel Geistreiches und Eigenthümliches, wie viel Treffendes und Wahres seine Abhandlung enthält. Man sieht aber auch, daß durch diese Lösung des Problems noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, noch nicht alle Fragen beantwortet sind. Um nur Eines zu berühren, — woher jene „Zweckvollendung in allem Daseyn und Geschehen," jene „an und für sich werthvollen Zwecke alles Seyns?" Offenbar können sie nur gesetzt seyn durch das absolute Denken, durch den Geist Gottes, der sie in und mit der Schöpfung den einzelnen Dingen wie dem Ganzen der Welt einpflanzte: Zwecksetzung ohne ein sie setzendes Denken wäre offenbar eine contradictio in adjecto. Wenn aber dieß, woher jene „Seitenverbreitung des Zufälligen," jene „von der Zweckbeziehung unabhängigen Eigenschaften, Kräfte und Ereignisse?" Sollen sie, wie der Verf. will, nach dem Gebote „allgemeiner Gesetze" ihre zufälligen und selbst zweckwidrigen Nebenwirkungen hervorbringen, so ist nicht einzusehen, wie es dennoch eine diese allgemeinen Gesetze, diese Nothwendigkeit durchbrechende oder über-

bietende Schönheit geben könne, d. h. wie jene unabhängigen Kräfte und Ereignisse doch „dem Sinne jener höchsten Gedanken“ sich sollen „anschließen,“ also den Zwecken sich doch sollen fügen können. Denn die allgemeinen Gesetze wirken ja nothwendig überall, werden also auch überall jene zufälligen und zweckwidrigen Nebenwirkungen hervorrufen! — Hier ist ein Punkt, in dem wir von den philosophischen Grundvoraussetzungen des Verfs. abweichen. Jene Zufälligkeiten und Zweckwidrigkeiten beruhen, wie wir meinen, nicht auf dem Gebote allgemeiner Gesetze, sondern vielmehr gerade auf der relativen Freiheit, die allen Dingen in demselben Grade und Maaße zukommt, in welchem sie einzelne, individuelle, d. h. von dem in ihrem Gattungsbegriffe liegenden Allgemeinen unterschieden und damit von der Gesetzlichkeit und Nothwendigkeit des Allgemeinen eximirt sind. Diese metaphysische Freiheit, die mit dem Begriffe der Individualität zusammenfällt, giebt ihnen die Möglichkeit, sich gegen die vom absoluten Denken gesetzten Zwecke des Seyenden gleichsam feindlich zu verhalten; in ihr aber liegt auch die Möglichkeit, daß jene Zufälligkeit und Zweckwidrigkeit durch „ein glückliches Ereigniß“ beseitigt erscheine und damit die Schönheit als dieß glückliche Ereigniß selber zur Erscheinung komme. — Eben so wenig sehen wir ein, warum die Schönheit ein „Gedanke,“ und kein Begriff seyn soll. Wird freilich der Begriff in dem gewöhnlichen Sinne des Worts gefaßt, in welchem er einerseits von Hegel und der neueren speculativen Philosophie mit der schöpferischen Idee verwechselt, andrerseits von Kant und der früheren Philosophie nur in den Complex einzelner, durch willkührliche Abstraktion gewonnener Merkmale gesetzt ward, so hat der Verf. Recht. Ist dagegen der Begriff die Einheit und Totalität der wesentlich identischen Unterschiede, durch welche — nicht bloß in der Abstraktion, sondern für die lebendige Anschauung, für die Wahrnehmung — eine Reihe von Dingen sich von einer andern Reihe oder der Gesammtheit der übrigen Dinge auf gleiche Weise unterscheidet, so ist nicht einzusehen, warum die Schönheit nicht ein Begriff seyn soll. Im Gegentheil es leuchtet ein, daß wenn die schönen Dinge nicht von den häßlichen, das Schöne nicht vom Guten, Wahren ꝛc. durch wesentlich identische Unterschiede (zu denen auch jenes Incommensurable, Irrationale gehört, das jeder Fassung in einen festen, bestimmten Begriff sich widersetzt) unterschieden wäre, auch von einem „Gedanken“ der Schönheit nicht die Rede seyn könnte. —

Doch diese Abweichungen unserer Ansicht von der des Verfs. ruhen auf logischen und metaphysischen Fundamenten, über die zu streiten hier nicht der Ort ist (Vgl. über beide Punkte des

Ref. „Grundlegung des Syst. d. Philos. oder d. Lehre v. Wissen" S. 131—143. 263. 277 f.). Hier haben wir vielmehr dem verehrten Verf. nur noch unsern Dank auszusprechen für die mannichfaltige Anregung und Belehrung, die uns seine Abhandlung gewährt hat.

Die Begründung des Rechts und die Aufhebung der Sittenlehre durch die Rechtslehre als nothwendiges Erforderniß vorgestellt von Karl Weinholtz. Rostock 1847.

Der Verf. dieser kleinen Abhandlung will, wie sogleich der Titel besagt, nicht nur das Recht neu begründen, sondern auch die Sittenlehre durch die Rechtslehre aufheben. Das klingt sehr originell, sehr parador. Es ist indeß so schlimm nicht gemeint. Denn da der Verf. nicht verkennt und verkennen kann, daß nicht nur das positive sondern auch das allgemeine juristische (erzwingbare) Recht, das Recht im eigentlichen engern Sinne etwas Andres sey als die Sittlichkeit und daß neben jenem diese nicht entbehrt, also auch in jenes nicht aufgehoben werden könne, so faßt er das Recht in einem „weiteren" Sinne, und zwar in einem so weiten, daß die Sittlichkeit mit darin Platz findet. Sein Unternehmen kommt mithin darauf hinaus, daß er beide Begriffe in Einen zusammen oder als Momente Eines höheren allgemeineren begreift, und unterscheidet sich von den vielen ähnlichen Unternehmungen nur dadurch, daß er diesen allgemeineren Begriff mit dem Namen des Rechts bezeichnet, während man ihm gewöhnlich den Namen der Sittlichkeit giebt und demgemäß etwa Recht und Moralität als seine beiden Momente bezeichnet.

Der Grund zu dieser Umtauschung liegt in seiner Ansicht vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. Sitte soll, wie schon die Etymologie des Worts anzeige, „etwas Festsitzendes, Bleibendes oder Beharrliches" bedeuten, das in Betreff seines den ganzen einzelnen Menschen und die Menschheit umfassenden Inhalts eine vorwaltend räumliche Beziehung habe, nach welcher es, wenngleich zeitlich erscheinend, doch in seinem Wesen von den Veränderungen der Zeit nicht ergriffen, sondern nur in ihr entwickelt, erweitert und erhöht werden könne. Das Sittliche, meint der Verf., „betrifft demnach die auf Beharrlichkeit oder Sicherheit und Beständigkeits-Erweiterung gehende Entwicklung und Bildung des Sinnlichen *) und damit der

*) Unter dem Sinnlichen versteht der Verf. „einerseits unsere angeborene Beschaffenheit und insbesondre die uns eignen Weisen des Fühlens, an-

ganzen Person für sich und zu andern Personen, so daß dadurch so weit als möglich eine persönliche Geistigkeit oder geistige Beharrlichkeit erlangt wird, welche das gesellschaftliche Leben erhält und der Person einen Stand des Bewußtseyns gewährt, in welchem sie auf das irdische Leben und über dasselbe hinaus ruhig, sicher und hehr hinblicken kann." Das Recht dagegen ist seiner allgemeinen Wortbedeutung nach „das der Person oder dem Leben überhaupt Angemessene, Gebührende und Gehörige," das Leben „Sichernde und Erhaltende" (S. 17. 41). Es hängt, wie wiederum schon die Etymologie andeute, mit „Regen, Regung" zusammen, Regung „als selbstthätige Bewegung und damit als Grund der Entwickelung und Bildung" gefaßt. Eine solche Regung erheischt nämlich „zur gehörigen Sicherstellung, zur Lebenserhaltung und Bildung die dazu dienliche gehörige Form oder Weise." Diese Form oder Weise ist eben das Recht oder die „auf Ueberwindung, Abwendung (des der Entwickelung und Bildung Unangemessenen) und Aneignung (des Angemessenen), auf Besitz und Eigenthum sich beziehende Regung ergiebt sich im Entwickelungs-Fortgang selber als Recht, welches nichts weiter als der Ausdruck der einheitlichen Gestaltung, der Kraft, der Macht und des derselben gemäßen Fortbestehens dieser Regung ist."

Verstehen wir den Verf. recht, so fällt sein Begriff des Rechts im Wesentlichen mit dem Krauseschen zusammen. Denn danach wäre das Recht die dem Einzelnen wie dem Leben überhaupt angemessene, gebührende, gehörige Form jener auf die Bildung der Menschheit, auf das allgemeine Lebensziel gerichteten Regung oder selbstthätigen Bewegung, eine Form, in welcher zugleich alles diese Bewegung Bedingende und Fördernde als rechtlich nothwendig, als rechtliches Erforderniß (einzelnes Recht und resp. Pflicht) mit gesetzt wäre; — oder wie sich Krause ausdrücken würde, das organische Ganze derjenigen Bedingungen des Vernunftlebens und damit der Erreichung der menschlichen Bestimmung, die in ihrer Realisirung vom Willen der Menschen abhängig und demgemäß von den Menschen gegenseitig einander zu leisten sind.

Weil nun sonach das Recht die selbstthätige Bewegung, den Fortschritt, die Entwickelung und Bildung des menschlichen Wesens zum allgemeinen Lebensziele hin in sich trage, die Sitte dagegen als jenes Beharrliche, Unveränderliche, jede Bewegung und Entwickelung ausschließe, — weshalb denn auch die Sittenlehre, wie ihre bisherige Behandlung zeige, mö-

---

dererseits die Folgen der Thätigkeit unsers Fühlens, welche durch die Außendinge erregt, aus den dabei stattfindenden Entwickelungs-Formen des Fühlens hervorgegangen sind."

ge sie den Begriff der Pflicht oder der Tugend oder des höchsten Guts zu ihrem Principe machen, nicht zu sagen vermöge, wie denn jenes Feste, Beharrliche, zu erreichen sey, — darum soll es fortan nur eine Rechtslehre geben, die Sittenlehre von der Rechtslehre absorbirt werden. Und freilich, wenn der Begriff des Rechts so weit gefaßt wird, daß er „das allgemeine Lebensziel" (das als solches doch nothwendig zugleich ein in jeder Beziehung Höchstes, Letztes ist) und den Weg zu diesem Ziele umfaßt, so bedarf es keiner Sittenlehre mehr. Allein was haben wir damit gewonnen? Offenbar nur eine Vermischung der Begriffe von Recht und Sittlichkeit, aus welcher doch wieder das eigentliche, juristische (erzwingbare) Recht von dem uneigentlichen, nicht juristischen (d. i. von der Sittlichkeit oder Moralität) ausgesondert werden muß, wenn nicht das wirkliche Leben (das nun doch einmal an jenem Ziele noch nicht angelangt ist) in chaotische Auflösung gerathen und ein unerträglicher Gewissenszwang an die Stelle der Freiheit des sittlichen Handelns treten soll. Ja wir müssen sogar behaupten, daß auch der Verf. selbst für seine Principien und seine Anforderungen an die Rechtslehre schlechthin nichts gewonnen hat. Denn ist denn die menschliche Bildung oder das „allgemeine Lebensziel," auf welches das Recht als jene selbstthätige Bewegung hinsteuert, nicht wiederum etwas Festes, Beharrliches, Unveränderliches? Und muß die Rechtslehre nicht vor Allem dieses Ziel, dieses feste Allgemeine oder wenigstens den Begriff der menschlichen Bildung, eines gebildeten Menschen, festzustellen suchen? Woran hätte sie sonst ein Kriterium für dasjenige, was dem Einzelnen wie dem Menschengeschlechte und dem Leben überhaupt zu seiner Entwickelung und Bildung, zur Erreichung jenes Ziels „angemessen, gebührend, gehörig *ꝛc.*" seyn soll? Die Rechtslehre des Verfs. hat also vor der bisherigen Sittenlehre nichts voraus: auch sie wird zunächst das, was an sich, ewig und unveränderlich Rechtens d. i. jenem letzten allgemeinen, unveränderlichen Ziele oder der allgemeinen menschlichen Bildung gemäß ist, festzustellen suchen und demgemäß sich von der Pädagogik, d. i. von der Lehre, wie der Mensch zu Recht und Sittlichkeit zu erziehen sey oder welche Mittel und Wege zu jenem Ziele einzuschlagen seyen, aussondern müssen, wie dieß die Sittenlehre längst gethan hat. Soll aber jenes Ziel nichts Bestimmtes, Festes und Unveränderliches seyn, sondern etwa als bloßes Resultat der fortschreitenden Entwickelung erst an deren Ende sich ergeben, so schwebt der Begriff des Rechts offenbar in der Luft oder muß sich an das zufällige Historisch-Gegebene anklammern, d. h. von einer philosophischen

Rechts-

Rechtslehre kann nicht die Rede seyn, sondern höchstens von einer empirischen Rechtsgeschichte. —

Eben so unglücklich ist der Verf. in seiner Polemik gegen die bisherige begriffliche Fassung der Sittenlehre und gegen den Begriff überhaupt. Diese Polemik, die jetzt von den verschiedensten Seiten her sich erhebt, hat ihr gutes Recht, wo der Begriff wie von Hegel geschehen, mit der Sache selbst ohne weiteres identificirt und demgemäß die logischen Kategorien, d. h. die bloßen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien der Dinge, zu den ewigen Wesenheiten Gottes und alles Seyns hypostasirt werden, oder wo, wie vom Verf., die Begriffe für „die Allgemein-Bilder der Dinge" oder die „verallgemeinerten Dingbilder," die sich angeblich auf gewisse „Fühlweisen zurückführen" lassen, erklärt werden. Wäre der Begriff ein solches Allgemeinbild, so wäre er im besten Falle etwas Ueberflüssiges, in Wahrheit etwas Unbegreifliches und Unmögliches. Wir wenigstens wissen es nicht anzufangen, wie wir uns das Allgemeinbild eines Dreiecks, d. i. ein schlechthin unbestimmtes Dreieck, das weder recht- noch spitz- oder stumpfwinklich, weder gleich- noch ungleichseitig rc. seyn müßte, vorstellen sollen. Allein daraus ergiebt sich nur, daß die bisherige Ansicht vom Wesen des Begriffs eine falsche, einseitige ist, und daher nach einer neuen, genügenderen Fassung gesucht werden muß. Denn ohne Begriffe läßt sich nun doch einmal weder reden noch denken, und am allerwenigsten philosophiren; und des Verfs. Bestimmung vom Wesen des Rechts ist so gewiß und unvermeidlich ein Begriff, als die Begriffe der Pflicht, der Tugend und des höchsten Guts, welche die bisherige Sittenlehre aufstellte. —

H. U.

An die Leser der Noack'schen „Jahrbücher für spekulative Philosophie."

Hr. Prof. Dr. Reiff in Tübingen tritt im 3ten heurigen Hefte dieser Jahrbücher (S. 409) meiner objectiv gehaltenen Kritik über sein „Princip der Philosophie" (1. Hft. S. 17—72) mit einer meinen ganzen Character so sehr verunglimpfenden und die Sache in der Art auf das persönliche Gebiet hinüberleitenden Erwiderung entgegen, daß ich es unter meiner Würde achte, seiner auf S. 412 u. 413 selbst eingestandenen Gereiztheit weiter zu antworten. Weil ich von meinem Standpunkte aus (wie schon früher ein Tübinger Schreiben in der allgemeinen Zeitung, dann Wirth in seiner „Idee der Gottheit" und H. Schwarz in seiner Schrift „über die wesentlichen

Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart") auf die unhaltbaren Ergebnisse seiner Lehre hinweise, werde ich von Hrn. Reiff und seinem Gesinnungsgenossen, dem nicht sonderlich tactvollen Herausgeber der Jahrbücher (s. S. 72), mit Hohn und Schmähungen aller Art reichlich überschüttet. Gegen Jene, die mich persönlich oder meine schriftlich dargelegten Grundsätze kennen, und gegen Alle, welche mit Unbefangenheit meine ruhige Kritik lesen, bin ich jeder weiteren Vertheidigung enthoben. Durch solcherlei, von Hrn. Reiff schon einmal in den „Jahrbüchern der Gegenwart" gegen den Tübinger Correspondenten der allgemeinen Zeitung nur im mindern Maße angewandte und beklagenswerthen Beispielen der neuern Philosophie entlehnte Mittel wird seine Absicht, gewissenhafte Gegner einzuschüchtern und seine Lehre als „die Philosophie der Zukunft" zu empfehlen, schwerlich erreicht werden.

München, d. 16. Aug. 1847. Prof. Dr. Lindemann.

Fortsetzung des Verzeichnisses der seit dem 1. Jan. c. im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften.

H. Ahrens: Grondbeginselen der Menschen-Zielkunde naar de leer van K. C F. Krause. Vrij vertaald van J. Nieuwenhaus. D. I. Utrecht. Kemink. $2^1/_2$ Fl

F. Alliot: La philosophie des sciences. 3 Part: Examen des sciences physiques et naturelles sous le rapport de la certitude. T. III. Par 12 Fr.

H. Azaïs: Des compensations dans les destinées humaines. 5me edit. Par. Didot. 4 Fr.

J. Balmes: Filosofia fundamental. Nueva edic. Paris. Bouret et Morel.

H. Beckers: Ueber die Stellung u. Aufgabe d. Philosophie in d. Gegenwart. Eine Antrittsrede ꝛc. Münch. 3 Sgr.

A. v. Blumenröder: Literarische Plänkler auf dem Felde der Philosophie, Politik, Religion, Kirche u. des socialen Lebens. Lpz. Kollmann. $1^2/_3$ ℛ

C. E Bourdin: Essai sur la phrénologie, considérée dans ses principes généraux et son application pratique. Par. 1 Fr.

Braubach: Psychol. des Gefühls als Beweg. des geist. Lebens. Allg. Theil: Zur Fundamentallehre d. Pädag. als strenger Wissensch. Wetzlar. $^5/_6$ ℛ

H. Brockhaus: Specul. Erörterung der in Hegels Einleit. z. Encykl. d. phil. Wiss. enthaltenen Principien. Königsb. $^1/_4$ ℛ

H. Bruyères: La phrénologie, le geste et la physiognomie démontrés par 1.0 portraits etc. Par. Aubert. 30 Fr.

C. F. Burdach: Anthropologie f. d. gebildete Publicum. Unter Mitwirk. d. Verf. umgearb. v. E. Burdach. 2te Aufl. Stuttg. 3 ℛ

M. Castle: Esame frenologico della organizazzione cerebrale del Dr. Geronimi. Triest. $^1/_3$ ℛ

F. J. Clemens: Giordano Bruno u. Nicolaus v. Cusa. E. phil. Abh. Bonn. 1 ℛ

G. Combe; The Constitution of Man considered in relation to External Objects. 8 Edit. Lond. 8 sh.
M. Deutinger: Grundlinien einer positiven Philos. als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile d. Philos. auf christl. Principien. 5ter Th. Der Kunstlehre 2r Thl. Regensb. $2^1/_3$ ℔ (Th. 1—5. $7^1/_2$ ℔)
J. G. Dreßler: Beitr. zu einer bessern Gestaltung d. Psychol. u. Pädag. 2r Th. Bautzen. $1^1/_2$ ℔
Ph. Dufour: Réflexions critiques sur le système metaphysique, que M Laromiguière a publié dans ses leçons de philosophie: suivies de recherches sur l'origine de nos inclinations, de nos passions et de la méthode la plus simple, la plus naturelle pour assurer l'education de la jeunesse etc. Par. Sagnier et Bray. 3 Fr.
J. H. Fichte: Grundzüge zum Syst. d. Philosophie. 3e Abth.: Die speculat. Theologie 3r Th. Heidelb. 1⅙ ℔
Fr. Fischer: D. Metaphysik, v. empir.-Standpunkte dargestellt. Basel. $^5/_6$ ℔
A. Fresneau: L'éclecticisme. Par. Compt. des Imprim. unis. 3 Fr.
C. E. Fuchs: Die Philosophie Victor Cousins, ihre Stellung zur früheren französischen und zur neueren deutschen Philosophie. Ein hist. krit. Versuch. Berl. H. Schultze. 1⅙ ℔
P. Galluppi: Lettres philos. sur les vicissitudes de la philos. relativement aux principes des connaissances humaines depuis Descartes jusqu'à Kant Traduites sur la 2me edit par L. Peisse. Par Ladrange. 6 Fr.
J. Gaugengigl: D. göttl. Ursprung d. Sprache. Passau. 4 Sgr.
L. A. Gruyer: Méditations critiques ou Examen approfondi de plusieurs doctrines sur l'homme et sur Dieu. Par. Ladrange. 8 Fr.
J. Hambleton: A brief History of the Soul. 7 edit. Lond. 2½ sh.
Sir W. Hamilton: A Letter to A. de Morgan Esq. on his claim to an independant Re-discovery of a new Principle in the Theory of Syllogism. Lond. 1 sh.
J. J. Hanusch (Prof. d. Phil. an d. Univ. Lemberg): Grundz. eines Handb. d. Metaphys. Lemb. $^7/_{12}$ ℔
Ders.: Handb. d. filosofischen Ethik. Ebend. 1 ℔
Hegels Werke 7n Bd. 1e Abth. Vorles. üb. d. Naturphil. als der Encykl. d. phil. Wissensch. 2ter Thl. Herausg. v. Michelet. 2te Aufl. Berl. $3^3/_4$ ℔
Th. Jacob: De philos. principio s. unde philosophandi initium sumendum sit Berol. $^2/_3$ ℔
J. N. Jäger: Grundz. d. Philos. f. d. reifere Jugend. Wien. $^5/_8$ ℔
A. Lorguet: La philos. de la religion. Par. Compt. des Imprim. unis. 1 Fr.
J. M. Mackie: Life of Godfrey von Leibnitz, on the Basis of the German Work of Dr. G. E. Guhrauer. Boston. 12 sh.
Asa Mahan (President and Prof. of intell. and moral Philos in the Oberlin-Collegiate-Institute): A System of Intellectual Philosophy. New-York Harper. 5 sh
J. S. P. Meijboom: Voorlezing over den invloed van de opmerking en nabotsing der natuur op's menschen ontwikkeling en volmaking. Nimweg. $^2/_5$ Fr.
G. L. Menzzer: Naturphilosophie. Bd. I. Allg. Einl. in d. Naturphil. u. Theorie d Schwere. Halberst. 1 ℔
Th W. Moffatt: Selections from the Works of Bacon etc. Translated and illustrated etc. Dublin 9 sh.
J. D. Morell: An historical and critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Cent. 2 Edit. 2 Vols. Lond. 24 sh.
A. Neander: Pascals Auffassung des eigenthümlich Christlichen im Verhältniß zu d. allgem. Weltbetrachtung 2c. Berl. $^1/_4$ ℔

H. C. Oersted: Ueb. d. Verhalten zw. d. Naturauffassung des Denkens u. d. Einbildungskraft. Deutsch v. H. Zeise. Altona. 6 Sgr.
Outlines of the History and Formation of the Understanding. By the Author of Outlines of Intellectual Philosophy. Lond 2 sh.
C. Otway: The Intellectuality of domestic Animals ½ sh
J. G. Pabst: D. Mensch u. seine Geschichte. Ein Beitr. z. Philos. des Christenth. 2 Aufl. Wien. 24 Sgr.
Pensées de Pascal sur la relig. et sur quelques autres sujets, conformés au manuscrit autographe conservé à la Bibl. du Roi. Par. Lefévre. 2½ Fr.
A. Pezzani: Dieu, l'homme, l'humanité et ses progrés Par. Garnier. 5 Fr.
Physical Theory of another Life. By the Author of Natural Hist. of Enthusiasm." 3 edit. Lond. 6 sh.
Ch. Rénard: Schelling. Ecrits philos. et morceaux propres à donner une idée générale de son système. Trad. de l'Allemand. Par. Joubert. 8 Fr.
L. Reuß: D. Mensch in seiner naturgemäßen Entwickelung. 2 Thl.: Die Entwickelung d. Gattung. Passau. ⅓ Thlr.
F. Röse: Ueb. d. Kunst zu philosophiren. Habilitationsrede. Basel. 1/6 Thlr.
Sengler: Die Idee Gottes. 2 Thl. 1 Abth.: D. specul. Theologie. Heidelb. 1 1/3 Thlr.
J. Sheppard: On Dreams in their mental and moral Aspect etc. Lond. 2½ sh.
P. Singer: Metaphys. Blicke in d. Tonwelt. Herausg. v. G. Philips. Münch. 1 1/12 Thlr.
D. P. Starkey: Theoria Dubl. 5 sh
Ch. E. Strutt: Some Specimens of a Work of Swedenborg on the Principles of Chemistry, with other Treatises. Translated etc. Lond. 12 sh.
H. Vincas: D. Natur ein System. Oldenb. ½ Thlr.
F. Vorländer: Wissenschaft der Erkenntniß. Marb. u. Lpz. 1½ Thlr.
Fr. Wayland: The Elements of Moral Science. Edinb. 4½ sh.
K. Weinholz: D. Begründ. d. Rechts, u. d. Aufheb. d. Sitten. durch d. Rechtsl. Rost. ½ Thlr.
Ch. H. Weiße: In welchem Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akad. Antrittsrede. Lpz. 4 Sgr.
J. J. G. Wilkinson: Em Swedenborgii Opuscula quaedam argumenti philosophici ex autographo ejus in biblioth. Academiae Reg. Holmiensis asservato nunc prim. edit. Lond.
Ders.: Swedenborg's Posthumous Tracts New first translated. No. 1. 2. 3 sh.
Ders.: Outlines of a philos. Argument on the Infinite and the Final Cause of Creation and on the Intercourse between the Soul and the Body by E. Swedenborg. Translated etc, 6 Sh.
R. Zimmermann: Leibnitz' Monadologie. Deutsch mit einer Abhandl. üb. L's. u. Herbart's Theorieen des wirkl. Geschehens. Wien. 2/3 Thlr.

Nachstehende Druckfehler im zweiten Hefte des vorigen Bandes wolle der geneigte Leser nachträglich corrigiren:

S. 252. Z. 22. Rawaet st. Rawant.
— 254. — 3. (d. Note) Zima st. Zime.
— 255. — 24. Sicherheit st. Kühnheit.
— 257. — 2. Erwähnungen st. Einwendungen.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Fortsetzung des Schriftenwechsels zwischen H. M. Chalybäus und H. Ulrici über das Princip und die Form der Philosophie.

H. M. Chalybäus an H. Ulrici.

Verehrter Herr!

Der Hauptzweck meines ersten Schreibens, welches Sie aufzunehmen und zu beantworten die Güte gehabt haben, war eigentlich ein Protest gegen die, wie mir schien, allzuschnöde Verurtheilung jedes neuen Systemversuchs in der Philosophie; denn ob ich gleich mit Ihnen darin einverstanden bin, daß die Menge der jetzt überall auftauchenden „Systeme" ein Uebel ist, so suche ich den Grund dieser Erscheinung doch nicht blos in Eitelkeit der Subjecte, sondern objectiv in dem Zustande der uns von der nächsten Vergangenheit überlieferten Systeme, welche sich unbefriedigend erwiesen haben und je länger je mehr erweisen, also den weiterstrebenden Geist zu neuen Grundlegungen auffordern. Da ich nun in Ihrem Antwortschreiben keinen directen Widerspruch gegen meinen obigen Satz finde, Sie vielmehr im Allgemeinen darin einverstanden sind, daß es einer gründlichen Revision des Princips und der Methode bedürfe, so hätte ich über diesen Punkt nichts weiter zu sagen, wenn sich nicht speciellere Aeußerungen über die nähere Bestimmung des Princips und der methodischen Entwickelung, so wie endlich über „die Systeme" der Philosophie daran knüpften, über deren Sinn ich mich aufs neue entweder im Mißverständniß oder im Widerspruch mit Ihnen zu befinden glaube, und ich fürchte das Letztere; denn es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß, um es kurz zu bezeichnen, unsere Ansichten sich darin entgegenstehen, daß ich ein materiales oder inhaltliches Princip der Philosophie fordere, Sie aber nur ein formales zulassen; ich will ein Princip, das nach Inhalt und Form zu-

gleich zu dem Reichthum eines Systems oder Organismus sich entwickeln lasse, Sie dagegen sagen: „Ein materiales Princip, das den Inhalt dieses Systems der Systeme, also den vollen Inhalt der Wahrheit selbst ausdrückte, kann es offenbar nicht geben.“ In ähnlicher Weise äußern Sie Sich auch über die Methode; „sie darf nicht als ein fertiges, fixirtes, feststehendes Schema gefaßt werden, in das aller Inhalt sich fügen müßte, oder das gar den Inhalt selbst zu entwickeln und zu erzeugen vermöchte; sie kann vielmehr nur ein flüssiges Medium seyn, das die Momente des Inhalts unter einander verbindet und Elasticität genug besitzt, um dem stets weiter sich entwickelnden Inhalte sich anzubequemen. Mit einem Worte, die Methode kann nur eine Methode der Forschung, nicht der fertigen abgeschlossenen Erkenntniß, das System nur die Gestalt des gesammten vermittelst der Methode erforschten Inhalts und also nur der Totalausdruck der mit ihrem Inhalt erfüllten Form des methodischen Fortschritts der Forschung seyn.“ — Gewiß, das läßt sich von jeder Methode sagen, die wirklich als Methode und nicht zugleich als Princip oder producirender Grund gebraucht wird, wie bei Hegel, sondern eben nur als bestimmte Art und Weise, wie das Princip seiner Natur nach das System producirt. Eine bestimmte Art und Weise indeß und nicht blos „nur ein flüssiges Medium,“ was „Elasticität genug besitzt, um dem stets weiter sich entwickelnden Inhalte anzubequemen,“ muß die Methode doch seyn, wie mich dünkt, sonst wäre sie ja ganz überflüssig und wirkte gar nichts bei der Inhaltsbestimmung, und auch darin werden Sie, Verehrter Herr, wie ich hoffe gern einstimmen, der Sie ja auf die „Nothwendigkeit“ ein so großes Gewicht legen, daß Sie dieselbe selbst gewisser Maßen zum Princip der Philosophie machen. — Wir werden indeß durch allgemeine Sätze dieser Art nicht viel fördern, und in's Besondere der Methodik einzugehen, ist hier nicht der Ort, wenigstens nicht der Zweck dieses Schreibens. Ich begnüge mich daher in Bezug auf die Methode damit, zu bemerken, daß es ganz natürlich und consequent ist, der Methode nur einen

so zu sagen passiven Antheil am Geschäfte der Systembildung zuzugestehen, sobald man der Philosophie selbst kein immanentes Realprincip der Selbstentwickelung zugesteht, denn dann fallen allerdings Inhalt und Formirung auseinander und sind nicht blos, wie sich von selbst versteht unterschiedene Momente des Systems, sondern sie fallen auch principiell entzwei, der Inhalt wird zum Object, die Methode gehört dem philosophirenden Subject an. Haben Sie einmal ausgesprochen: ein materiales Princip der Philosophie kann es nicht geben, — so ist der Realgehalt der Philosophie als solcher kein ihr immanenter, sondern ein ihr gegebener, und die Methode besteht in Versuchen, dem Object erkennend beizukommen. So wie wir aber nur einiger Maßen tiefer eindringen in den Hergang dieses Beikommens, so werden wir, glaube ich, finden, daß es auf dasselbige hinausläuft, ob ich sage: die Methode muß sich nach dem Gegenstande richten, oder ob ich dieß so ausdrücke: das Philosophiren muß ein immanentes Realprincip haben; denn unter „Gegenstand" kann doch hier nimmermehr ein objectives Ding als solches, sondern es muß sein Begriff im Denken und Wissen gemeint sein. Wir müssen uns denkend in den Begriff einer Sache versenken, wenn wir dessen Inhalt weiter entwickeln und bestimmen wollen. Die Begriffe aber sind nicht nur einander nebengeordnet, sondern zugleich untergeordnet, einer subsumirt den andern, und der concreteste höchste alle andern; es ist daher nicht einzusehen, warum nicht der höchste und concreteste mit eben derselben analytischen Methode entwickelt werden könnte und sollte, wie der niedrigste und leerste, und demnach, wenn der höchste sich als den der Philosophie selbst erweisen sollte, warum dann nicht der Begriff der Philosophie ihr eignes Realprincip seyn, und sich mit strenger Consequenz, d. i. methodisch zum System entfalten lassen müsse. Unter dieser Voraussetzung scheint es mir so einfach, den Begriff der Philosophie selbst als Princip zu ergreifen, denn kein Wesen kann über sich selbst hinaus, keines kann mehr produciren, als wozu es die ratio sufficiens, das positive Princip (nicht blos die

negative Bedingung) ist, und gesetzt die Philosophie wäre überhaupt nicht das Höchste, was es giebt, so könnte sie auch nimmermehr zu etwas Höherem gelangen, als sie selbst ist; was sie aber selbst ist, das wird sie auch selbst aus sich entwickeln können. Von einem Princip aber zu verlangen, daß es im gewöhnlichen logischen Sinne bewiesen, begründet werde, verräth Unbekanntschaft mit den trivialsten Regeln der Logik; ein Princip kann nur unmittelbar ergriffen werden, sich sich selber aufzeigen, sich in sich zum Subject-Object werden, wie das Cartesische cogito ergo sum. Weil aber die Philosophie und der animus philosophandi allerdings das Höchste und Letzte ist, was in der menschlich psychologischen Bildung auftritt, so meint man, man müsse dieß auf so vielen Prämissen ruhende letzte Geistesproduct beweisen, d. h. seine phänomenologische Entwickelungsgeschichte ihm zum Unterbau im System geben; ein Unternehmen, wodurch die Philosophie wieder auf Psychologie und weiter auf Empirie, zuletzt auf Materialismus herabgebracht wird. Denn entweder muß man aufrichtig zu Werke gehen, und gestehen, der menschliche Geist entwickelt sich nicht allein rein aus sich selbst, sondern nur an, mit und durch die empirische Wechselwirkung mit der Natur, der Welteinrichtung und folglich einer Gottheit, oder aber man muß, um genetisch entwickelnd vorwärts zu kommen, eine künstliche Methode (die der Negativität) ersinnen, eine Nothwendigkeit, vermöge welcher das Niedrigste und Abstracteste sich von Stufe zu Stufe zu Höherem empor potenziren soll; und diese angebliche Methode ist es eben, welche auf Kosten der Wahrheit eine wissenschaftliche Einheit des Systems aufstellt. Aber sie gerade ist es auch, welche keinen oder den allergeringsten Inhalt im Princip, kein materiales Princip der Philosophie hat. Sie meint immer zu viel vorauszusetzen, wenn sie mit dem höchsten Begriff anfängt; warum? Weil ihr der psychologische Hergang der menschlichen Bildung imponirt, weil sie sich nicht davon losmachen kann, daß die Philosophie schlechterdings Psychologie seyn müsse. Denn, sagt sie, wo anders als im

Menschen kann die Philosophie existiren? Allerdings, antworten wir, existirt sie noch wo anders, nämlich in Gott, wir brauchen nur das Wort zu übersetzen, und als dessen Kern die Weisheit hervorzuheben; der Unterschied ist nur, daß sie in Gott als Besitz, im Menschen aber nur als Zweckbegriff existirt; der Mensch will sie erst erreichen, Gott hat sie. Aber eben das Erreichen-wollen im Menschen ist ein bestimmtes Wollen, ein Wissen was man will, ein Haben des Begriffs als Zweck, wenn auch noch nicht als durchgängig vollbestimmten Begriff; der Begriff ist, so zu sagen, seinem Umfange nach auch in dem Menschen da, sobald er sich von ihm getrieben findet, nur sein detaillirter Inhalt fehlt noch, das Princip ist also vorhanden, nur die Analysis, die zugleich eine Genesis des Inhalts ist, ist Aufgabe; im Begriff selbst aber ist das Göttliche und Menschliche, oder wenn man es so ausdrücken will, das Gottebenbildliche vorhanden. Was kann es nun bei so gestalteter Sache im Anfange des Systems austragen, was kann darauf ankommen, ob der philosophische Eros in mir oder dir oder in irgend einem Subject wirklich existirt? Kann ein Subject sich zum Beweisen der Richtigkeit und Wahrheit darauf berufen, daß es sie habe, fühle, in sich trage, auf diese Autorität? Diese Frage beantwortet sich factisch dadurch, daß Einer anfängt auf die rechte Weise zu philosophiren; aber für den Ausbau des Systems ist diese Existenzfrage insofern ganz irrelevant, als es dabei nur auf die wissenschaftliche Consequenz das Denkens ankommt, mit welcher die Analysis des Principbegriffs durchgeführt wird. Man könnte sagen: gesetzt es habe sich wirklich noch kein wahrhaftes System der Philosophie in der Welt, nämlich in der Denkungsart und Handlungsweise der Menschen geltend gemacht, — ein mit wissenschaftlicher Consequenz von jenem Princip aus durchgeführtes System würde eben so nothwendig und richtig seyn, wie ein mathematisches System der Gravitation, wozu bei der Philosophie, im Unterschiede von der Mathematik, noch das kommt, daß jene sich wesentlich auf erst zu realisirende Ideale, diese sich auf die Ge-

setze der schon daseyenden Physis bezieht, jene also zur Probe ihrer Richtigkeit die objective Wirklichkeit gar nicht nöthig und in summa von dem wirklichen Dasein oder Nochnichtdasein keine empirische Beglaubigung herzunehmen hat. — Wie ganz anders dagegen die gewöhnliche Auffassung der Philosophie und ihrer Aufgabe! Sie soll der hergebrachten Meinung nach nur Erkenntnißtheorie des Wirklichen sein. Ist sie damit zufrieden, so ist sie allerdings Psychologie, denn die Psychologie ist nur die ausgeführte, mit empirischem Stoff durchdrungene Erkenntnißtheorie, und die Erkenntnißtheorie verhält sich zu jener wie die allgemeinen Kategorien des Erkennens (Erkenntnißgesetze) zu dem Material, das von diesen durchdrungen wird; die Erkenntnißlehre ist ein Theil des Systems der reinen Philosophie, die Psychologie eine angewandte oder sogenannte Realdisciplin. Alle, die auf diesem Standpunkte stehen, und keinen höhern Begriff von der Philosophie haben, können daher auch nicht begreifen, warum es nothwendig sei, von vorn herein ein ethisch-ideales Moment in den Begriff der Philosophie aufzunehmen, sondern erklären dieß, wie neuerlichst noch Hr. Pr. Vorländer, kurzweg für unnöthig. Richtig, wenn sie die Philosophie für Erkenntnißtheorie, nicht aber diese für einen Theil der Philosophie erklären. Die Erkenntnißtheorie aber ist Theorie der Erfahrung und eine sich hierauf beschränkende Philosophie ist eine Theorie des Empirismus, in sich dualistisch und formell. Für die höhere Auffassung des Wesens der Philosophie ist allerdings auch die Theorie des Erfahrens ein wichtiger Theil, denn ohne Kenntniß des Vorhandenen (Guten und Schlechten, Normalen und Abnormen) ist auch der ideale Endzweck nicht mit Weisheit zu realisiren, aber dieß, was jenen für die ganze Philosophie, für das System katexochen oder das System der Systeme gilt, ist für die wahrhaft universelle Philosophie oder philosophia prima nur ein in ihrem Systeme selbst eingeschlossenes, ihrem Princip subsumirtes Mittelglied, denn es ist solche Kenntniß eben (für Gott und Menschen) nur negative Bedingung zur Realisation der absoluten Wahrheit.

Dieß führt mich denn weiter auf den Zwiespalt, der zwischen uns in Bezug auf den Begriff herrscht, den Sie mit dem Ausdruck „System der Systeme" zu verbinden scheinen, — scheinen sage ich, denn mir ist der Sinn nicht deutlich und vielleicht beruht auch hier mein Dissens nur auf einem Mißverständniß. Das „System der Systeme" soll, wie ich glaube, ein Inbegriff, eine mehr oder weniger formale Zusammenfassung der vielen Systeme bedeuten, die früher entstanden sind, zum Theil noch jetzt neben einander in Kraft stehen, und künftig vielleicht noch aufkommen möchten. Dieser Begriff bietet sich dar, wenn man die Philosophie als das Philosophiren, als den geistigen Proceß betrachtet, der sich durch alle Gestalten derselben hindurchzieht, welche Gestalten dann „die Systeme" sind. Dieß ist also 1) die phänomenologisch-geschichtliche Ansicht von der Sache. Eine andere Ansicht wäre 2) die, nach welcher es eigentlich ein System der Philosophie giebt, welches System die allgemeine zu allen andern Wissenschaften Grund legende Wissenschaft, die ἐπιςήμη τῶν ἐπιστημῶν, die philosophia prima allgemeine Wissenschaftslehre, oder wie man diese reine Philosophie sonst benennen will, wäre. Dann wären „die Systeme" nur die Theilglieder des Systems, und jedes hätte sein relatives Princip oder Principiat, z. B. die Naturphilosophie, Aesthetik, Ethik u. s. w.; diese wären zugleich auch in weiterer Ausführung und Durchdringung mit dem empirischen Stoff die sogenannten Realdisciplinen. Endlich 3) könnte man bei der obigen Unterscheidung in „System und Systeme" auch noch an die Ansicht Leibnitzens denken, sofern dieser jeder vorstellenden Monade nach Maaßgabe ihrer Stellung im Weltganzen eine besondere Ansicht dieses Ganzen, so zu sagen eine Seitenansicht, zuschrieb, so daß erst alle diese Ansichten zusammengenommen das System des ganzen Wissens ausfüllen würden, welches ganze Wissen jedoch in keiner endlichen Monade, sondern nur in der alles überschauenden Ur- und Centralmonas denkbar wäre. — In der That weiß ich nun nicht recht, zu welcher von diesen Bedeutungen ich Ihre Ansicht rechnen soll,

oder ob es außer den bezeichneten noch eine vierte, fünfte u. s. f. geben soll, welche vielleicht die Ihrige ist. Wenn einige Stellen Ihrer Entgegnung für die dritte Ansicht zu sprechen scheinen, z. B. die, daß „kein einzelnes," von einem Subjecte gegründetes System die volle Wahrheit und somit die Totalität des Seins, das Universum in Form des Wissens weder qualitativ noch quantitativ, weder dem Centrum noch der Peripherie nach zu umfassen im Stande sei" u. s. w.; — so scheinen dagegen andere von der ersten phänomenologischen Ansicht getragen zu werden, z. B. „daß die Wahrheit wie durch die verschiedensten Zeitalter, so durch die einzelnen Systeme hindurchschreite und jedes derselben nur ein Moment in ihrem großen Organismus sei." Allerdings ist, wie ich einstimmend bejahe, die Philosophie nicht eine Reihe atomistischer Ansätze, deren jeder seinen Vorgänger nur schlechthin verdrängte und negirte, sondern das Richtige, was jener zu Tage gefördert, als historische Errungenschaft (um den beliebten Ausdruck zu brauchen) in sich aufnimmt, oder aufhebt, subsumirt, (nicht blos tollit sondern kritisch conservat); aber dann verstehe ich wieder nicht recht, wie Sie sagen können, diese einzelnen Systeme hätten allerdings Realprincipien, oder für diese „gebe es ein materiales Princip, d. i. eine bestimmte fundamentale Fassung jenes Was," welches für das System der Systeme nicht vorhanden ist u. s. f. Diese und andere ähnliche Sätze scheinen vielmehr auf die zweite von mir oben unterschiedene Bedeutung zu passen. Zudem aber sehe ich nicht ein, wie, wenn jedes einzelne System ein materiales (inhaltliches) Princip hat, und im Verlauf der Zeit sich aus diesen heraus allgemeinere, umfassendere Systeme bilden, diese allgemeineren, deren letztes doch immer als das relativ allgemeinste, mithin als das System der Systeme wird gelten müssen, — warum dieses doch kein materiales Princip haben soll. — Doch genug, ich sehe wohl, worin der Grund des Widerspruchs liegt: Sie stellen die Wahrheitserkenntniß, oder die wahre Philosophie als System, als unerreicht, ja unerreichbar hin, immer aber als einen Zielpunkt, Sie glauben

dieses Ziel nicht mit einem bestimmten, inhaltlichen Begriff bezeichnen zu dürfen, weil, wie Sie fürchten, jede bestimmte Bezeichnung zu eng und nur einseitig ausfallen, und mithin, sobald man dabei anlangt, zu corrigiren, zu erweitern sein möchte, und so fort in alle Zukunft der philosophirenden Menschheit hin. Sie wollen daher wohl ein Ziel und einen Zweck im Allgemeinen angenommen wissen, aber eben nur den ganz formellen „der Wahrheit" oder des Wissens u. dergl. nicht aber soll dazu gesetzt werden können, was die Wahrheit sei, das müsse den transitorischen „Systemen" überlassen bleiben. Ich dagegen meinerseits bin mit Ihnen zwar darin einverstanden, daß alle bisherige erfaßte inhaltliche Zweckbegriffe (Principien) der Systeme zu kurz gefaßt, d. h. nicht bis aufs letzte Endziel hin ausgedehnt waren, aber dissentire darin, daß ich annehme und in meiner Wissenschaftslehre den Versuch gemacht habe darzulegen, daß eben der Begriff der Wahrheit selbst ein inhaltlicher, a priori entwickelungsfähiger, kein blos formaler sei; daß er als absoluter Zweckbegriff das Vermittelungsmoment der Weisheit enthalte, und daß dieser es ist, welcher die Philosophie beseelt, d. h Princip der Philosophie, und in seiner Selbstbewegung das Philosophiren selbst ist. Unser Dissens oder vielmehr mein Dissens mit leider noch den meisten Mitphilosophirenden besteht also, um es auf's Kürzeste zu sagen, darin, daß ich der Philosophie eine materiale, Andere nur eine formale Bedeutung, zuschreibe.

Daraus folgt nun auch noch Anderes, womit ich wenigstens in der von Ihnen beliebten Fassung nicht einstimmen kann. Da Sie der Philosophie oder dem Philosophiren kein immanent eignes Realprincip geben, so muß der Inhalt, den dieselbe sich erwerben soll, als ein äußerlicher bezeichnet werden, und Sie bezeichnen ihn als „den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung." So sehr ich nun aber auch überzeugt bin, daß wir in der „christlichen Weltanschauung" leben und weben, und daraus heraus philosophiren, so klar sehe ich auch ebendeßwegen ein, daß die Philosophie selbst, nämlich die wahre,

welche ihr eignes Princip rein und ganz erfaßt hat, eben darin das christliche haben müsse, aber es auch, eben weil sie es selbst ist, gar nicht im Voraus als christliches oder irgend ein historisch gegebenes bezeichnen kann und darf, sondern das ist nur nachher ein Ergebniß der Vergleichung ihrer selbst mit historisch positiven Religionen. Auch nimmt in der That die Philosophie, selbst, wenn sie dem Inhalt nach die vollkommen christliche, der Geist des Christenthums selbst wäre, von dem historischen Christenthum nur insofern Notiz, als sie Notiz von der Geschichte überhaupt nimmt. Das Christenthum wird sich, wie alles historische, uns stets unter einer gewissen historisch-kirchlich-dogmatischen Form geben, diese Formen aber als solche sind vergänglich, sie können der Philosophie nicht zum Prüfstein der Wahrheit dienen. Träfe es sich dagegen, daß der Geist des Christenthums, das will sagen, sein ächtes Princip, sich in einem philosophirenden Subject mit vollkommener Richtigkeit und wissenschaftliche Consequenz entwickelt hätte, so würde dadurch eine gegenseitige Wiedererkennung der Philosophie und des Christenthums zu Stande kommen, so daß die wahre Philosophie und das völlig sich selbst offenbar gewordene Christenthum sich identificirt hätten und als identisch erkennten. Dazu aber und gerade darum, wenn es je zu einem solchen Zweck gedeihen soll, gehört vor allen Dingen ein inhaltliches Princip der Philosophie, ein bestimmtes Was in derselben, denn das Unbestimmte ist das Niedrigste, die formlose Materie u. s. w. das Bestimmteste ist das Concreteste, Höchste, und obschon auch dieses in seiner principiellen Gestalt als allgemeiner Begriff zuerst auftritt, so ist doch die Kategorie der begrifflichen Allgemeinheit nicht zu verwechseln mit „abstract und unbestimmt,“ wie Ihnen allerdings (S. 182.) diese Worte für gleichbedeutend zu gelten scheinen.

Aus der formalen Ansicht von Philosophie und Philosophiren folgt endlich auch das so oft und auch von Ihnen wiederholte Vaticinium, daß die Philosophie sich als System nie vollenden, daß der Mensch nie in den Besitz des Wissens der

Wahrheit kommen werde. Mit diesem factischen Bekenntniß hat man immer das ganze Heer der philosophischen Laien auf seiner Seite, und doch ist dieser Satz einer von denjenigen, die man, wie ein französisches Kartenblatt, auch verkehrt nehmen kann und immer kopfoben hat. Sobald nämlich nach der gewöhnlichen, schon oben notirten Ansicht, die Philosophie für diejenige Wissenschaft genommen wird, welche zum Endzwecke habe, das Wirkliche und factisch Daseiende zu erkennen, sobald man also die Philosophie auf Erkenntnißtheorie beschränkt, wird es ganz consequent unmöglich sein, die Summe dieses Wirklichen wissend zu erschöpfen, und der Satz besagt bei Lichte besehen gar nichts anders als der triviale: die Erfahrung ist nie vollendet noch vollendbar, ein Satz, der längst zugestanden ist, und immer zuzugestehen sein wird, so lange es menschliche Erfahrung giebt, denn die Erfahrung selbst ist eben ein Progreß, ein Mittel, und kein Mittel als solches, ist der Zweck selbst, — ist aber auch kein Mittel mehr, wenn es keinen Zweck hat, sondern dann wäre es der perennirende Widerspruch. Sobald man dagegen von der Philosophie die andere, idealere Ansicht faßt, daß ihr eigentlicher Zweck und Begriff die Feststellung des Ideals, also des Zweckbegriffs selbst sein soll, der zur wirklichen Wahrheit werden soll durch bewußte, freie Mitthätigkeit (Weisheit) der Menschen, wie er als Idee und zu realisirender Begriff ewig bestimmt an sich, d. h. im absoluten Geiste Gottes stand und steht, — dann, sage ich, ist die Vollendung der Philosophie kein Hirngespinnst mehr, und wir brauchen nicht verzweifelnd die Hände sinken lassen, wie ich es müßte und thun würde, wenn ein Ironiker mir offenbarte: ἀδύνατα θηρᾶς. Die Skepsis und Ironie ist die Feindin, welche eine falsche Bescheidenheit in der Philosophie arglistig gewähren läßt, denn sie erntet zuletzt die Früchte davon. Auch die Ideal-Philosophie giebt also eine gewisse Unvollendbarkeit des Wissens zu, aber eben nur im Bereich der Erfahrung, nicht im Princip und Zweck, und dieses non scibile beschränkt sich immer mehr, zieht sich immer mehr auf die Kleinigkeiten des täglichen Le-

bens zusammen, je mehr die allgemeinen Wahrheiten theoretisch und practisch in Geltung kommen, denn das Zufällige, nicht a priori Wißbare, bringt die Willkühr der Menschen in den Lauf der Dinge; und durch sie hineingebracht, resultirt es wieder für den Menschen aus der thatsächlichen Wirklichkeit; es stammt weder aus der Natur noch aus der Idee der vernünftigen Freiheit. — Hochachtungsvoll der Ihrige ꝛc.

Kiel, d. 8. Aug.

Chalybäus.

Nachschrift.

Vorstehendes war geschrieben und abgesendet, da erhielt ich die Nachricht, daß es zur Aufnahme in das dritte Heft zu spät komme. Dagegen findet sich in diesem „Ein Wort über die neuere Systemmacherei und ihre Folgen" womit J. H. Fichte die Gegenbemerkungen seines Herrn Mitredacteurs in der von mir erhobenen Controverse nachträglich zu vervollständigen sucht, zumal „da noch auf einen in jener Verhandlung unerwähnt gebliebenen Punkt hinzuweisen sei." Nur in dieser Beziehung, wenn nämlich in der That etwas Wesentliches übergangen worden wäre, setze ich die Controverse über einen Punkt fort, über den ich schon im Vorstehenden mich ausgesprochen habe, denn es ist nicht meine Absicht rechthaberisch länger fortzureden, nur um das letzte Wort zu behalten, sondern vielmehr meine Ansichten in möglichst scharfer Fassung der andern gegenüber aufzustellen, die Entscheidung dem Leser zu überlassen, und dann zu andern wichtigen Differenzpunkten fortzugehen, wenn anders die Versicherung der Redaction, daß eine Reihe solcher Artikel der Zeitschrift willkommen sein werde, dieses Verfahren billigt und selbst einhält.

Es sei mir also erlaubt, mich in Folge des „Wortes über Systemmacherei" an meinen Doppelgegner und hier speciell an Hrn. Pr. Fichte mit der Frage zu wenden, worauf sich denn

eigentlich der triumphirende Ton gründe, womit jenes „Wort" besonders gegen den Schluß hin seinen Fuß auf den Nacken der „Systemphilosophen" setzt? Ich lese auf den Seiten 7—11 der Gründe drei, die kurzgefaßt darauf hinauslaufen, daß 1) bei den Gegnern nur „alte Principien in kaum noch neuen Formen" zu finden sind, als Beispiel wird Feuerbach angeführt und einige neue Fichtianer; 2) daß alle bisherige Versuche einer „Encyclopädie der Philosophie," „denn nur eine solche vermag System zu heißen," vergeblich und werthlos gewesen seien, wobei die Behauptung aufgestellt wird, daß nur ein Einziger, nämlich Kant, ein eigentliches originales System aufgestellt habe; und endlich 3) daß die sogenannten „eignen Systeme" nur den gesammten philosophischen Lehrstoff, den eine bestimmte philosophische Epoche allmählig gewonnen, in encyclopädischer Form bearbeiten, was zwar ein verdienstvolles Unternehmen, aber doch nur das Resultat einer historisch abgeschlossenen Vergangenheit sei, mithin der specifischen Bestimmung der „Eignen" und Originalen gänzlich entbehre. Was den ersten Grund anlangt, so widerlegt er sich in sofern selbst, als von Systemversuchen geredet wird, die eben keine neue und originale sind; denn wie kann denn der von mir und vielen Andern ausgesprochene, von Fichte selbst in gewissem Sinne zugegebene Satz, daß unserer Zeit ein neues originales System, auf einer durchaus veränderten Grundansicht von dem Wesen der Philosophie gegründet, noth thue, damit widerlegt werden, daß gezeigt oder behauptet wird, es sei noch kein wirklich neues Princip bis jetzt gefunden und durchgeführt worden? Auch widerspricht sich das „Wort" hierin selbst, indem es die von J. H. Fichte und Gleichdenkenden aufgestellte Ansicht von dem wahren Wesen der Philosophie selbst mit unter die aufgestellten Principien und Grundansichten einreiht, und von ihr behauptet, sie allein sei geeignet, jenem verworrenen Wesen, „Halbwahrheiten" u. dgl. forthin ein Ende zu machen. Auf diese Ansicht legt H. Fichte selbst als eine neue von ihm selbst aufgestellte, einen großen Werth und bezeichnet sie eigentlich als die Tendenz seines eige-

nen „Systems;" ich aber kann in ihr nur die altherkömmliche Formale erkennen, und muß das Heil gerade in einer entgegengesetzten Richtung suchen. Dieselbe Ansicht liegt aber auch dem zweiten und dritten Grunde unter, welcher den Begriff der reinen Philosophie oder des Systems im eigentlichen Sinne, mit dem hergebrachten Ausdruck einer Encyclopädie der Philosophie verwechselt. Hierin liegt, wie mir scheint, der eigentliche Knoten des Wirrwars, der unleugbar vorhanden ist, nur daß ihn Einer dem Andern gegenseitig schuldgiebt; und dieß mag denn wohl auch der Verfasser des „Wortes" gemeint haben, wenn er „zumal noch auf einen in jener Verhandlung unerwähnt gebliebenen Punkt hinweisen zu müssen glaubt," weßhalb ich auch die folgenden Gegenbemerkungen um diesen Mittelpunkt concentrire. Encyclopädie ist, wie bekannt, ein ursprünglich von einem Umkreis oder formalen Inbegriff gewisser propädeutischer Realdisciplinen gebrauchtes Wort, also daß es nicht auf die Philosophie selbst als solche, die vielmehr die höchste Spitze, der Schlußstein, die Wissenschaft der Wissenschaften sein sollte, noch auf ihre immanenten Systemtheile angewendet wurde. Diese Systemtheile oder Momente einer inhaltlichen, streng systematisch oder vielmehr organisch sich aus einem Princip, nämlich aus ihrem Begriff selbst, entwickelnden Grundwissenschaft, philosophia prima, enthalten besondere Kategorien, die als solche wieder die Principiate der verschiedenen Realwissenschaften sind; welche Realwissenschaften jedoch zusammengenommen nicht reine Philosophie a priori, sondern der von jenen Principiaten durchdrungene, empirisch und geschichtlich gegebene Stoff sind. Versucht man es nun, die ganze Summe dieser Realwissenschaften, die ihrerseits Producte zweier Factoren sind, in eine gewisse Ordnung zu bringen, so wird man eine Encyclopädie der Wissenschaften, oder auch meinethalben eine Wissenschaftslehre in dieser Bedeutung, eine geordnete Aufzählung und mehr oder weniger schematisch skizzirende oder kurz characterisirende Uebersicht aller Wissenschaften entwerfen, dergleichen z. B. in hodegetischen

Handbüchern mit Nutzen aufgestellt wird. Aber eine solche Encyclopädie ist nimmermehr ein streng organisches, aus einem Princip ableitbares Ganze, noch ist es zu verwechseln mit derjenigen Wissenschaftslehre, die als philosophia prima es mit dem apriorischen Factor allein zu thun hat. Darin also gerade liegt des Wirrwars Grund und Boden, daß man, besonders seit Hegel das Wort Encyclopädie der Philosophie anstatt System der Philosophie wählte, immer wieder dualistische Producte unter einen monistischen Gesichtspunkt bringen wollte, und somit etwas unternahm, was der Natur der Sache nach widersprechend war. Nun aber kommt es freilich darauf an, was man für einen Begriff von der Philosophie selbst, der reinen Philosophie, der Wissenschaft der Wissenschaften als solcher hat. Glaubt man mit J. H. Fichte, Ulrici und vielen Andern ihr eben selbst nur die Potenz einer formalen Umfassung, nicht aber ein positives Princip in ihr selbst, zuerkennen zu müssen, so kann auch ihr Inhalt nur ein encyclopädischer, d. h. aus einem Erfahrungsfactor dualistisch zugleich mit producirter sein; dann aber giebt es gar keine reine selbstständige Philosophie mit eignem Inhalte, kein reines System für sich, sondern Philosophie ist nur ein Wort, eine nominalistische Umfangsbezeichnung für die Summe der besondern Wissenschaften. Ich habe mich in meiner Wissenschaftslehre S. 73. fgg. bereits darüber ausgesprochen und der ganze Entwurf derselben hat zum Zweck, jenen Formalismus endlich einmal zu überwinden. Denn wenn Hegel irgend ein wahres Wort gesprochen, so ist es dies, daß sich Inhalt und Form nicht trennen lasse; es ist dasselbe, was Herbart mit dem Satze meint, daß jedweder Gegenstand seine eigne Methode verlange; und wäre er diesem Grundsatze treu geblieben, so würde sein System selbst eine ganz andere Gestalt haben; so aber ruht es selbst noch versteckter Weise auf jenem Dualismus, den auch die Vertreter der Zeitschrift nothwendig zu dem ihrigen machen müssen, sobald sie der Philosophie selbst nur einen formalen Begriff zugestehen. Die Aufgabe der Philosophie soll sein, wie „das Wort"

sagt, „das natürliche System der Dinge durch ein Denken, welches Hand in Hand mit der Anschauung geht, sich zum Bewußtsein zu bringen." Da bliebe denn also der Beruf der Philosophie auf die Erkenntniß der Wirklichkeit eingeschränkt, sie wäre tota quanta Erkenntnißtheorie. Aber, um beispielsweise nur auf eine Folge davon hinzuweisen, wie kann der Künstler sein Ideal, der Ethiker sein höchstes Gut, der speculative Theolog die Idee der vollendeten Wahrheit aus solcher Erkenntniß der Wirklichkeit schöpfen? — Doch das führt weiter und namentlich zu der von dem Verfasser selbst im Vorübergehen berührten erkenntnißtheoretischen Grundlage, mit andern Worten, zu der psychologischen Begründung der Philosophie, worüber ich mir das Nähere für ein anderes Sendschreiben vorbehalte. Hier und für heute kann ich auch nach Erwägung des „Wortes" nur bei der Schlußfolge bleiben, die ich schon oben ausgesprochen, daß, wenn eingestandener Maßen die Philosophie ein System sein muß, sie auch einen Inhalt an und für sich haben und dieser sich genetisch aus ihrem Begriff, d. i. ihrem eigenen Princip, entwickeln lassen muß; ein bloßer Inbegriff von Systemen aber, sei es daß man darunter Zweige oder Theile der Philosophie (Naturphilosophie, Aesthetik, Ethik xc.), sei es, daß man die historischen Gestalten versteht, in welchen die Gesammtphilosophie aufgetreten ist, — eine solche Summa kann nimmermehr ein System genannt werden. Wenn aber das „Wort" auch noch von den „Folgen" der sogenannten Systemmacherei redet, so muß ich dagegen eine nothwendige Folge der formalistischen Ansicht darin erblicken, daß sie unwillkürlich zu dem Hegelschen Satze: alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche vernünftig," zurückgetrieben wird, wenn sie anders consequent verfahren und sich nicht immer wieder durch Absprünge und Inconsequenzen heraushelfen will; denn eine Philosophie, die sich nur das Wirkliche zu erkennen vornimmt, wird entweder dazu gelangen müssen, das Wirkliche begreiflich, aus Gründen nothwendig, mithin vernünftig ohne Unterschied zu finden, oder sie wird nicht zu ihrem Ziele gelangen

langen und einen unbegreiflichen Rest voll Widersinn neben dem Sinn anerkennen müssen, aus dessen Vermischung sich keine reine Norm abstrahiren läßt, oder endlich, sie wird mit Hegel zu dem verzweifelten Mittel greifen müssen, das abnorm Wirkliche gar nicht für wirklich zu erklären. Ist es dem Menschen versagt, rein durch Denken einen idealen Inhalt zu erzielen, d. h. ist die Philosophie als solche nur formell, so giebt es überhaupt keinen idealen Maaßstab zur Beurtheilung des Wirklichen, kein kritisches Urtheil des Begriffs, sondern nur Verstandesurtheile; denn die Wirklichkeit selbst zu ihrer eignen Norm machen, m. a. W. sie nur nach sich selbst beurtheilen, heißt sie überall und durchgängig rechtfertigen, wie dieß vollständig in Hegels Nothwendigkeitssystem geschieht. Ich hoffe durch dieses gegnerische Wort auf das „Wort," je bestimmter und entschiedener es lautet, nur desto näher eine Verständigung zwischen uns vorzubereiten; werde jedoch in anderweiten Mittheilungen nicht auf schon Gesagtes zurückkommen, falls ich nichts Neues dagegen gesagt finde.

Kiel, d. 21. Aug. 1847.

Ch.

Antwort
von
H. Ulrici.

Zuvörderst, verehrter Herr, wiederum meinen herzlichen Dank für die Bereitwilligkeit, mit der Sie meiner Bitte um Fortsetzung unseres Brief- oder Schriftenwechsels entsprochen haben. Allerdings glaube ich, daß eine Discussion der philosophischen Probleme in dieser Form der Rede und Gegenrede nicht nur der Wissenschaft, sondern namentlich den Zwecken einer philosophischen Zeitschrift höchst förderlich, ja daß diese Form für letztere in einer Zeit, wie die unsrige, in der die mannichfaltigsten philosophischen Richtungen sich kreuzen, vorzugsweise geeignet sey. Denn in ihr treffen die verschiedenen Richtungen unmittelbar, Spitze gegen Spitze, auf einander; in ihr begegnen sie sich im lebendigen, von Person zu Person gerichteten Worte, das als solches nothwendig etwas von der Kraft der mündlichen Rede in sich trägt; sie also wird auch die Leser kräftiger anregen und ihnen die Sache näher bringen, ohne sie durch die in mündlicher Rede unvermeidlichen Abschweifungen, Wiederholungen, Ungenauigkeiten des Ausdrucks ꝛc. zu stören und zu ermüden; mittelst ihrer endlich ist es möglich, die Mißverständnisse und einseitigen Auffassungen entgegenstehender Ansichten, von denen sich nach allgemein menschlichem Loose kein Leser, kein Schriftsteller insbesondere in philosophischen Dingen ganz frei wird halten können, immer wieder zu berichtigen; sie also dürfte auch zur Aufklärung und gegenseitigen Verständigung in Sachen der Philosophie beizutragen vorzüglich geeignet seyn. Um so mehr freue ich mich, daß unser Schriftenwechsel sogleich das Haupt- und Grundproblem der Philosophie, das Problem aller Probleme, die Frage nämlich nach dem Principe und der Form der Philosophie überhaupt, kühn und frisch ergriffen hat: diese Frage ist ja doch das Centrum, um das alle die verschiedenen Rich-

tungen sich drehen, sie muß nothwendig zuerst erörtert werden, wo es sich nicht sowohl um einen Kampf auf Leben und Tod als vielmehr um Aufklärung und Verständigung handelt. Lassen wir daher den äußeren veranlassenden Ausgangspunkt unserer Verhandlungen, die Stellung unserer Zeitschrift, wie wir sie in unserer „Ankündigung" bezeichnet haben, fallen: die Streitfrage um die es sich handelte, kann, wie es mir scheint, als beigelegt betrachtet werden, da Sie Ihrerseits uns eingeräumt haben, daß thatsächlich in unserer Zeit kein einzelnes System als vorherrschend, geschweige denn als alleinherrschend angesehen werden könne, — woraus denn unmittelbar folgt, daß auch eine philosophische Zeitschrift kein einzelnes bestimmtes System, sondern nur eine allgemeine Richtung vertreten kann, ohne die abweichenden ausschließen zu dürfen, — und da wir unsrerseits Ihnen gern einräumen wollen, daß es, obwohl dieß nicht unsere Meinung und Absicht war, den Anschein gehabt haben möge, als wollten wir, wie Sie sich ausdrücken, jeden neuen Systemversuch von vorn herein verurtheilen und die Menge der jetzt überall auftauchenden Systeme, die Sie doch auch für ein Uebel erachten, nur auf die Quelle subjektiver Eitelkeit zurückführen. In der That wollten wir nur das falsche Systematisiren, die Sucht ein eignes System zu haben und zur ausschließlichen Herrschaft zu bringen, die Verkehrtheit nach dem Systeme den Inhalt zu modeln und so lange zu drehen und zu wenden, bis er wohl oder übel in das System hineinpaßt, kurz wir wollten nur das bekämpfen, was doch auch Sie für ein verkehrtes Beginnen halten, die jetzt so vielfach hervortretenden Versuche, ein System zu bauen, ohne im Entferntesten die Baumaterialien dafür zu besitzen. — Lassen wir also die Zeitschrift und die Zeitfragen und die Zeit selber, und halten uns an die von keiner Zeit abhängige und eben darum jede Zeit angehende Frage, welche die verborgene Triebfeder unseres anscheinenden Dissensus wie unserer bisherigen Erörterungen war, an die Frage nach dem Principe und der Form der Philosophie überhaupt.

Stellen wir zuvörderst dasjenige auf, worüber wir einig sind. Wir sind einig darüber, daß der Philosophie überhaupt die systematische Form schlechthin nothwendig sey, d. h. daß sie nothwendig aus Einem Grundprincipe sich zu entwickeln habe, das Eine Princip die Seele des Ganzen seyn, das Ganze also die Form organischer Entwickelung und Gestaltung haben müsse, — ein Punkt, über den heutzutage überhaupt wohl keine erhebliche Meinungsverschiedenheit herrschen dürfte. Streitig dagegen scheint zwischen uns zu seyn 1) ob jenes Eine Grundprincip nur ein formales oder zugleich ein materiales seyn müsse, und damit 2) ob die Form der Entwickelung der Philosophie zum Systeme, die Methode der Philosophie, ein bestimmter regelmäßiger Rhythmus des Fortschritts, eine bestimmte Weise der Entfaltung und Darlegung des Inhalts seyn müsse, oder wie ich mich ausdrückte, nur eine Methode der Forschung und damit ein flüssiges Medium seyn könne, das die Momente des Inhalts unter einander verbinde und Elastizität genug besitze, um dem stets weiter sich entwickelnden Inhalte sich anzubequemen. Daran würden sich dann die beiden anderen Streitfragen anschließen, nämlich 3) ob, so lange die Philosophie noch in der Entwickelung begriffen, ihr letztes Ziel noch nicht erreicht hat, immer Ein einzelnes System in einer Zeit das herrschende, allein oder vorzugsweise berechtigte seyn müsse, oder ob der Fortschritt nicht ebensowohl durch eine Mehrheit nebeneinanderstehender Systeme repräsentirt werden könne, ja der Natur der Sache nach repräsentirt werden müsse; und demgemäß 4) ob die Philosophie, zu ihrem letzten Ziele, zum Abschluß und zur Vollendung gekommen, als Ein einziges System von schlechthin allgemeiner Geltung dastehen, oder vielmehr, wie ich mich ausdrückte, die Gestalt eines Systems von Systemen haben werde.

Da ich das bestimmte Gefühl habe, daß wir, verehrter Herr, im Grunde über alles Wesentliche Einer Meinung sind und unsere Differenz nur auf gegenseitigem Mißverständnisse beruht oder doch höchstens nur den Ausgangspunkt der Philoso-

phie, die Art der ersten Grundlegung und die Ausdrucksweise des Inhalts betrifft, so will ich mit möglichster Klarheit und Kürze meine Ansicht über jene vier Punkte näher zu entwickeln und insbesondere zu zeigen suchen, wie ich Ihre Aeußerungen verstehe und als Stamina meiner eignen Ueberzeugung fasse.

Was die erste Frage betrifft, so behaupten Sie, die Philosophie dürfe nicht ein bloß formales, sondern müsse ein zugleich materiales Princip haben. Ich stimme Ihnen darin vollkommen bei, und muß behaupten, daß Sie mich in Ihrer „Nachschrift" mit Unrecht zu denjenigen zählen, die nur ein formales Princip der Philosophie zulassen, indem Sie den Unterschied den ich mache zwischen jenem System der Systeme am Ende der Entwickelung und Geschichte der Philosophie und den einzelnen Systemen innerhalb dieser Geschichte, ganz unbeachtet lassen. Ich stimme Ihnen vollkommen bei, daß das Princip der Philosophie eben so sehr ein materiales als ein formales seyn müsse, und frage nur, worin das Materielle, der Inhalt des Princips bestehen solle. Sie antworten: im Begriffe der Philosophie. Auch darin stimme ich bei; denn wenn die Philosophie selbst nur die organische Entwickelung und Ausgestaltung Eines Princips seyn soll, so kann dies Princip auch offenbar nur ihr eigner Begriff, ihr eignes Wesen in seinem innersten ursprünglichen Kerne und Keime seyn, aus welchem heraus sie sich entfaltend und methodisch entwickelnd ihren Begriff realisirt. Es fragt sich wiederum nur: worin besteht der Begriff, das Wesen der Philosophie? und wie läßt sich jener Kern und Keim desselben principiell bezeichnen? Sie antworten: der Begriff der Philosophie ist der Begriff der Weisheit, aber als (ethischer) Zweckbegriff, also der Weisheit, sofern sie Gott zwar besitzt, der Mensch dagegen erst erreichen will, erreichen will als Vermittelungsmoment der absoluten Wahrheit, die keineswegs bloß in der Erkenntniß dessen besteht, was wirklich ist, sondern in der Erkenntniß und Verwirklichung dessen, was seyn soll, was der absolute Zweck des Seyns ist, deren Verwirklichung also insofern zugleich

der Zweck der Philosophie selbst ist, als letztere eben den Begriff der Weisheit, vermittelst deren allein die absolute Wahrheit verwirklicht werden könne, darzulegen und zum klaren Bewußtseyn zu bringen habe. Dieser Begriff der Weisheit sey an sich, in seinem Kerne und Keime und damit principiell vorhanden, a priori gegeben, und könne daher auch als Princip der Philosophie von vorn herein aufgestellt werden; aber er sey eben nur an sich, nur im Allgemeinen, nur als Princip vorhanden, sein detaillirter Inhalt dagegen fehle noch, und die Analysis dieses Inhalts, die zugleich eine Genesis desselben sey, sey daher die Aufgabe, mit deren Ausführung nach fester bestimmter Methode sich die Philosophie zum Systeme, zum Ganzen der Wissenschaft gestalte. Ihnen ist also der Anfang der Philosophie im einzelnen philosophirenden Subjekte oder das subjektive Princip der animus philosophandi, d. h. jener Wille, jenes Streben, den Begriff der Weisheit als Zweckbegriff (theoretisch und praktisch) zu erreichen; das objektive Princip dagegen dieser Begriff selbst als selbstthätiger Keim, als Agens und Motiv seiner theoretischen und praktischen Selbstverwirklichung und in ihr der Verwirklichung der absoluten Wahrheit. Objektiv ruht Ihnen daher das Princip der Philosophie seinem letzten Grunde nach in Gott selber, im absoluten Geiste, als dem Träger jenes Begriffs der Weisheit und der durch dessen Verwirklichung zu realisirenden absoluten Wahrheit. —

Habe ich den Sinn Ihrer Ansicht, wie ich sie im Obigen kurz darzulegen versucht habe, richtig verstanden, so kann ich wiederum mit voller Wahrheit sagen: auch darin stimme ich Ihnen vollkommen bei. Auch mir ist die Wahrheit nicht bloß das Wissen oder die Erkenntniß dessen, was wirklich ist, sondern vor Allem der idealen Zwecks alles reellen Seyns; und da der Zweck ohne seine Realisation nur ein Ideelles, ein bloßes Gedankending ist, die Wahrheit nicht bloß in einem Denken oder Gedanken bestehen kann, sondern zugleich das Seyn des Gedachten fordert, so gehört auch mir zum Wesen der

Wahrheit die Realisation des absoluten Zwecks, womit sie nur sich selber realisirt. Auch mir ferner ist die Weisheit, d. h. die Erkenntniß des absoluten Zwecks als aufgenommen in den Willen und die Gesinnung, das alleinige wahrhafte Mittel zur Realisirung des Zwecks und damit der Wahrheit selbst. Denn dieser Zweck ist auch mir in letzter Instanz ein ethischer, geistiger, und mithin nur von der Menschheit, vom kreatürlichen Geiste im Zusammenwirken mit der Thätigkeit Gottes realisirbar. Auch mir endlich ist die Philosophie die Erkenntniß dieses idealen Zweckes der Dinge und damit die Entwickelung des Begriffs der Weisheit und damit die Darlegung der Wahrheit. Unsere Differenz, wenn sie überhaupt besteht, kann mithin erst da beginnen, wo es sich fragt, worin denn jener ideale Zweck bestehe und wiefern, wie und wodurch er dem Menschen erkennbar sey? Sie sagen: der Begriff der Wahrheit, der als inhaltlicher absoluter Zweckbegriff das Vermittelungsmoment der Weisheit und damit das Princip der Philosophie enthalte, sey a priori entwickelungsfähig; und behaupten dem entsprechend, daß die Philosophie, sofern sie wesentlich auf erst zu realisirende Ideale sich beziehe, zur Probe ihrer Richtigkeit die objektive Wirklichkeit gar nicht nöthig und in summa von dem wirklichen Daseyn oder Nochnichtdaseyn keine empirische Beglaubigung herzunehmen habe. Sie scheinen also anzunehmen, daß der absolute Zweckbegriff, oder was dasselbe ist, der Begriff der Weisheit als erst zu realisirenden Vermittelungsmoments (Mittels) für die Verwirklichung der absoluten Wahrheit, ein a priori gegebener Begriff sey; darum, meinen Sie, sey er nicht nur Princip der Philosophie, — Princip in dem Sinne, in welchem der Begriff einer Sache auch das Princip (der Kern, der Keim) ihrer Verwirklichung ist und somit Begriff und Princip zusammenfallen, — sondern auch der Anfang des Philosophirens oder Princip in dem Sinne, in welchem der Kern und Keim, aus dem die Sache erst hervorgeht, von letzterer selbst und damit von ihrem Begriffe (wie das Samenkorn von der Pflanze) zu unterscheiden ist, also auch Anfang des

Philosophirens, der als solcher nach bekannten logischen Gesetzen nicht erst bewiesen zu werden braucht, weil nicht bewiesen werden kann, sondern unmittelbar ergriffen werden muß. Hier, wenn irgend wo, liegt die Differenz unserer Ansichten.

Zunächst, was heißt a priori gegeben, a-priorische Entwickelung? Orientiren wir uns über diese wichtige Frage an dem Wesen und dem Verfahren der Mathematik: ihre Sätze sind ja alle apriorische, denn sie bedürfen für ihre Richtigkeit und Gültigkeit schlechterdings keiner Erfahrung. Ihre Sätze sind nun aber theils Axiome, theils Lehrsätze; jene (wie Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches ꝛc.) erklärt sie für unmittelbar durch sich selbst gewiß und evident, diese dagegen beweist, demonstrirt sie. Soll nun der a priori gegebene absolute Zweckbegriff der Wahrheit, welcher den ethisch-idealen Zweck der Dinge (der Welt und Menschheit) involvirt und somit anzugeben hat, worin dieser Zweck besteht, ein Axiom seyn, oder ist er ein Lehrsatz? — Sie müssen offenbar das Erstere annehmen, d. h. Sie müssen behaupten, daß der principielle Inhalt der absoluten Wahrheit, die principielle Angabe des idealen Zwecks des Seyns, unmittelbar durch sich selbst gewiß und evident sei; denn sonst können Sie den absoluten Zweckbegriff nicht zum Principe im Sinne des Anfangs, d. h. zum unbewiesenen und nicht erst zu beweisenden Grunde und Ausgangspunkte machen. Diese Behauptung, diese Annahme muß ich nun meinerseits allerdings bestreiten. Der Zweckbegriff, selbst rein logisch genommen als logische Kategorie, ist kein unmittelbar durch sich selbst evidenter Begriff, geschweige denn der reale inhaltliche Zweckbegriff, der den absoluten Zweck des Seyns, der Natur, der Menschheit, der Welt angiebt. Die Mathematik kann ihre Axiome nur darum als unmittelbar evident voraussetzen, weil sie nur Specificationen des Satzes der Identität und des Widerspruchs sind; dieser aber ist ein reines Denkgesetz, das als solches, als Moment oder Ausdruck der Denknothwendigkeit, vermittelst deren alles Beweisen erst möglich ist, nicht selbst bewiesen werden kann. Jener inhaltliche

Zweckbegriff ist aber offenbar kein Denkgesetz, und wenn auch als denknothwendig (von gewissen Prämissen aus) nachweisbar, doch keineswegs ein unmittelbarer Ausdruck dieser Denknothwendigkeit selbst. Er muß mithin, wie auch die Lehrsätze der Mathematik, bewiesen, deducirt oder inducirt werden. Selbst diese mathematischen Lehrsätze sind nun aber nicht rein apriorischer Natur; darauf haben allein die Axiome Anspruch. Denn wenn es auch keiner Erfahrung bedarf, um darzuthun, daß die drei Winkel eines Dreiecks = 2 R. sind, so dürfte doch Keiner, der nicht durch das Auge oder den Tastsinn eine gerade Linie, ein Dreieck wahrgenommen hat, sich (etwa nach der bekannten Definition der geraden Linie) eine Vorstellung davon machen können. Um zu ihren Figuren, ihren Größen 2c., an denen sie ihre Lehrsätze beweist, zu gelangen, bedarf mithin selbst die Mathematik der Erfahrung, der empirischen Wahrnehmung und Anschauung. Und dies führt mich auf den zweiten Punkt unserer wahrscheinlichen Differenz.

Ich muß nämlich behaupten, daß der absolute Zweckbegriff gar kein apriorischer Begriff ist. Zunächst ist er kein bloßes Produkt des menschlichen Denkens: der Mensch hat nicht einmal den Zweck seines eigenen Daseyns, geschweige denn der Natur, der Welt, sich selber gesetzt; mithin kann er auch den Gedanken oder den Begriff desselben nicht rein durch sich selbst, unabhängig und selbständig durch sein bloßes Denken produciren: denn diese schöpferische Production des Gedankens, in welchem der Zweck erst ein für ihn seyender wird, wäre ein Selbstsetzen des Zwecks. Demnächst ist der absolute Zweck kein bloß ideelles Seyn; er ist vielmehr reell und objektiv im reellen Seyn des Menschen, der Natur, der Welt, ausgedrückt; er ist das reell vorhandene Agens und Motiv der Bewegung, des Fortschritts, der Entwickelung in Natur und Weltgeschichte, und nur sofern er das ist, hat er, obwohl noch nicht vollzogen und insofern noch nicht realisirt, doch selbst Realität, ohne die er mit Fug und Recht in das Reich menschlicher Einbildungen verwiesen werden könnte. Das was

reell ist, kann nun aber auch dem Menschen nur auf dem Wege reeller objektiver Erkenntniß zum Bewußtseyn kommen: für das Reelle, Objektive als solches giebt es kein Apriori; wir würden nimmermehr zum Begriffe des Zwecks kommen, wenn uns nicht in der Erfahrung, in der Natur und unserm eigenen Wesen, ein zweckmäßiges Thun auf mannichfaltige Weise entgegenträte. Dieß sagen Sie selbst, indem Sie behaupten: wollen wir aufrichtig zu Werke gehen, so müssen wir gestehen, der menschliche Geist entwickelt sich nicht allein rein aus sich selbst, sondern nur an, mit und durch die empirische Wechselwirkung mit der Natur rc., — d. h. doch wohl: das menschliche Denken, Bewußtseyn, Wissen kommt nur mittelst dieser Wechselwirkung zu Stande.

Daraus aber scheint mir mit unabweislicher Consequenz zu folgen, daß die Philosophie nicht mit dem absoluten Zweckbegriffe der Weisheit oder Wahrheit anfangen kann. Denn will sie in Wahrheit mit sich selbst anfangen, so muß sie nothwendig mit Dem beginnen, aus welchem sie selbst ihrem Wesen und Begriffe nach hervorgeht. Mit andern Worten, sie muß, wie schon angedeutet, nothwendig unterscheiden zwischen ihrem Principe in dem Sinne, in welchem es Eins ist mit ihr selbst und ihrem Begriffe, und dem Principe im Sinne des Anfangs, d. h. dem Kerne und Keime, aus welchem sie selbst und ihr Begriff erst hervorgeht. Dieser Keim, dieses Anfangsprincip ist (wie ich in meinem Buche über das Grundprincip der Philosophie darzuthun gesucht habe) das Denken und die Denknothwendigkeit als die Quelle aller Gewißheit und Evidenz und damit alles Wissens. Dieß ist allerdings zunächst nur ein formales Princip. Allein die nähere begriffliche Feststellung und Entfaltung (wie ich ebend. zu zeigen suche) ergiebt, daß mit ihm zugleich als Inhalt der Philosophie die Erkenntniß des objektiven Systems der Dinge, des objektiven Seyns und zwar nicht bloß seinem äußerlichen reellen Daseyn, sondern auch und vornehmlich seinem idealen Grunde und Zwecke nach gesetzt ist. Diese Erkenntniß ist daher nicht

die endlose Erfahrung, ihr Gegenstand nicht die unendliche Mannichfaltigkeit des Einzelnen, — die Erfahrung in diesem Sinne ist ihr allerdings nur Mittel, — sondern Erkenntniß der Gesetze und Endursachen des Seyns, die mit Nothwendigkeit auf einen letzten, absoluten, vom göttlichen Geiste ausgehenden Zweck hinführen. Erst nachdem die Philosophie als Forschung und Erkenntniß diesen Grund und Zweck erfaßt hat, hat sie ihr Princip in jenem andern Sinne, in welchem es mit ihr selbst und ihrem Begriffe Eins ist, ergriffen, erst danach kann sie den absoluten Zweckbegriff der Weisheit und Wahrheit als ihr Princip und ihren Begriff aussprechen, um von ihm aus das Ganze der philosophischen Weltanschauung darzulegen, d. h. ihn selbst nach seinem „detailirten Inhalt" zu entwickeln.

Dieß Alles werden Sie, verehrter Herr, vielleicht mir einräumen, Sie werden aber einwenden, daß die bloße Erkenntnißtheorie noch nicht die Philosophie selbst sey. Gewiß, die Erkenntnißtheorie ist nur der Anfang, die Grundlegung des Systems der Philosophie, nicht das System selbst. Allein einerseits gehört sie als Basis und Fundament doch zugleich zum Systeme selbst, andrerseits überschreitet die Darlegung des idealen Grundes und Zwecks der Dinge doch zugleich die bloße Theorie des Erkennens, d. h. die bloße Darlegung des psychologischen Vorgangs, durch den das Erkennen zu Stande kommt. Die Gewinnung und Feststellung des absoluten Zweckbegriffs ist ja vielmehr nach Ihrer eignen Ansicht zugleich die Constituirung der Philosophie selbst, mithin doch gewiß schon selbst Philosophie. — Auch dieß werden Sie mir vielleicht einräumen. Dann aber sind wir in der That hinsichtlich unserer ersten Streitfrage über das Princip der Philosophie im Wesentlichen Einer Meinung, und die Differenz unserer Ansichten würde nur die Art und Weise des Aufbaus des Systems, den Ausgangspunkt und die Form der Entwickelung betreffen.

Gehen wir demgemäß zu unserer zweiten Streitfrage über, so brauche ich nach dem Obigen wohl kaum noch näher

zu erörtern, in welchem Sinne ich die Methode der Philosophie als eine Methode der Forschung bezeichnete. Weil mir die Philosophie zunächst immer Erforschung und Feststellung des absoluten Grundes und Zweckes der Dinge ist, Darlegung dessen, was Sie die Wahrheit und Weisheit als absoluten Zweckbegriff nennen, und weil mir die Erkenntniß des letzteren von der Erkenntniß der objektiven Natur, des objektiven Systems der Dinge selber abhängt, so kann mir auch die Methode zunächst nur eine Methode der Forschung, der Erkenntniß seyn. Als solche aber kann sie nicht eine ein- für allemal fixirte, etwa a priori festgestellte Form oder Regel der phylosophischen Entwickelung seyn; denn sie richtet sich nothwendig nach dem Gegenstande der Forschung, nach dem Inhalte der Erkenntniß: wie er objektiv beschaffen und erkannt ist, so muß er auch dargestellt und entwickelt werden. Als solche muß sie mithin in der That ein flüssiges Medium seyn, das Elastizität genug besitzt, um dem stets weiter sich entwickelnden Inhalte (d. h. der fortschreitenden Erkenntniß) sich anzubequemen. Nachdem dagegen die Philosophie als Forschung und Erkenntniß den absoluten Grund- und Zweckbegriff (der mir wie Ihnen in der Idee Gottes liegt) gewonnen und festgestellt hat, nachdem sie damit zu ihrem Principe als dem allgemeinen, objektiven, materialen wie formalen Principe des Seyns und Erkennens selbst gekommen ist, dann muß freilich auch die Methode eine andere werden; dann kann sie (wie ich im zweiten Theile meines angef. Buches Absch. VII des Näheren gezeigt habe) nur die bestimmte Methode der Deduction, d. h. der analytischen Entwickelung jenes höchsten Grund- und Zweckbegriffs seyn, d. h. ganz dasselbe, was Sie behaupten und fordern. — Auch über diesen Punkt also dürften wir im Wesentlichen einig seyn, und die Differenz unserer Ansichten wiederum nur darauf beruhen, daß Sie mit dem absoluten Zweckbegriffe der Weisheit und Wahrheit als dem Begriffe der Philosophie unmittelbar anfangen wollen, ich dagegen diesen Begriff erst erforscht, erkannt, festgestellt haben will. —

Auf dieselbe Differenz wird sich auch unser Dissensus hinsichtlich der dritten und vierten Streitfrage reduciren. Was zunächst den dritten Punkt betrifft, so versteht es sich von selbst, daß auch mir die Gestalt der historischen Entwickelung der Philosophie in einer Reihenfolge einzelner, mehr oder minder vollständiger Systeme besteht, wie die Geschichte selber zeigt. Die Mannichfaltigkeit dieser Systeme wie ihre Verbindung unter einander beruht einerseits darauf, daß die Philosophie zunächst Forschung und Erkenntniß ist oder daß die bestimmte Fassung des absoluten Zweckbegriffs der Wahrheit von der Erkenntniß des objektiven Wesens und Systems der Dinge abhängt, andrerseits darauf, daß auch die Fassung des objektiv Erkannten, sobald es nicht ein einzelnes, bestimmtes, scharfumgränztes Ding, sondern ein vielgegliedertes organisches Ganzes ist, das nur als Idee ergriffen und von der intellektualen Anschauung ausgestaltet werden kann, bei den einzelnen Subjekten nicht schlechthin dieselbe, sondern stets von der Subjektivität des Einzelnen tingirt, modificirt seyn wird: dieß liegt unmittelbar im Begriffe der Subjektivität, sobald man dieselbe nicht zur bloßen Form, zur leeren Hülse für den objektiven Inhalt der Wahrheit herabsetzt. Indem jene Erkenntniß des objektiven Systems der Dinge nicht bloß in die Breite und Weite, sondern auch in die Tiefe und Höhe fortschreitet, indem die Bildung der Menschheit (unter der erziehenden Hand Gottes) nicht bloß nach der erkennenden, sondern auch nach der sittlichen Seite hin von Stufe zu Stufe sich erhöht, so ergeben sich verschiedene Bildungsstufen, auf denen die Philosophie immer die jeweilig gewonnene Summe der Erkenntniß als organisches Ganzes zu erfassen und darzustellen oder was dasselbe ist, aus der jeweilig gewonnenen Erkenntniß der objektiven Natur der Dinge den in ihr liegenden absoluten Zweckbegriff der Wahrheit als ihre ideale Einheit herauszuziehen, ihn als das Urprincip, den Grund und die Endursache des Daseyns und der weltgeschichtlichen Entwickelung darzulegen und von ihm aus das Ganze einer philosophischen Weltanschauung zu

entwickeln sucht. Schon jede dieser besonderen Stufen erfordert ein eignes System der Philosophie; und da einerseits die einzelnen Stufen sich nicht scharf von einander abschneiden, sondern in einander übergehen, andrerseits im Ganzen der Scala gewisse Absätze (Knotenpunkte der Entwickelung) hervortreten werden, die eine ganze Anzahl von einzelnen Stufen unter sich begreifen, so werden schon darum mehrere philosophische Systeme auf einer einzelnen Stufe sich berühren, und zugleich gewisse Perioden in dem Entwickelungsgange der Philosophie hervortreten, von denen jede eine mehr oder minder große Anzahl von einzelnen Systemen unter sich befaßt und zu einem Ganzen (zu einem System von Systemen) abschließt, dessen Princip oder Einheitspunkt das allgemeine Grundprincip der ganzen Bildungsperiode ist (daher z. B. orientalische, griechische, christliche Philosophie rc.) Schon hieraus also ergiebt sich eine Mehrzahl einzelner Systeme und ein periodischer Fortschritt der historischen Entwickelung der Philosophie, der immer durch ein System von Systemen oder wenn Sie lieber wollen, durch eine Totalität von Systemen bezeichnet ist. Dazu kommt nun aber, daß jedes einzelne System immer nur von einem einzelnen Philosophen, von einem einzelnen Subjekte concipirt und ausgeführt werden kann. Wird mithin die auf jeder Bildungsstufe gewonnene Erkenntniß der objektiven Natur der Dinge, indem sie in die persönliche Einsicht (Ueberzeugung) des einzelnen Subjekts eintritt, von der Subjektivität desselben tingirt und modificirt und geschieht dasselbe mit der aus jener Erkenntniß hervorgehenden Fassung des absoluten Zweckbegriffs als des Princips und Begriffs der Philosophie, so folgt von selbst, daß der Fortschritt auf jeder einzelnen Bildungsstufe durch eine Mehrheit von einzelnen Systemen repräsentirt seyn wird, — eine Mehrheit, die, sofern sie nur die Eine bestimmte Stufe der Bildung und Erkenntniß wie das Farbenprisma den Einen Lichtstrahl reflektirt, als ein System oder eine Totalität von Systemen betrachtet werden kann, ja philosophisch betrachtet werden muß. Allerdings kann und wird häufig unter den an-

zelnen Systemen das eine oder andere besonders hervortreten, als das herrschende erscheinen, weil es das Princip und den Inhalt der Bildungsstufe, auf der alle stehen, vollständiger, klarer, tiefer erfaßt, gründlicher und consequenter entwickelt hat als die übrigen. Aber daraus folgt nicht, daß es immer und auf jeder Bildungsstufe ein solches herrschendes System geben muß, und noch weniger, daß dieß jeweilig herrschende das allein gültige und berechtigte sey, oder gar, daß es, obwohl nur einzelnes System, nur Moment im Entwickelungsgange der Philosophie, die absolute Wahrheit in absoluter Weise erfaßt und für alle Zeiten ausgesprochen habe. Dieß folgt so wenig, daß es im Gegentheil ein Widerspruch wäre gegen den Begriff der Geschichte wie gegen den Begriff der Philosophie. Es ist vielmehr hohe Zeit, daß die Philosophie so viel Selbsterkenntniß gewinne, um einzusehen, daß, so lange die Menschheit noch eine Geschichte hat, und der menschliche Geist in fortschreitender Entwickelung begriffen ist, auch sie nothwendig fortschreiten und sich weiterbilden muß, daß, während alles Andere noch unvollendet ist und zur Vollendung weiterstrebt, sie unmöglich eine Ausnahme machen und sich selbst in einem einzelnen Systeme als vollendet ansehen kann. Es ist hohe Zeit, daß insbesondere die Philosophen so viel Selbsterkenntniß gewinnen, um einzusehen, daß kein Einzelner von ihnen, — und wäre er noch so begabt, noch so genial, — eben weil er nur ein Einzelner ist, im Stande seyn wird, auch nur das Princip und den Inhalt der besondern Bildungsstufe seiner Zeit so frei von aller Einseitigkeit und subjektiven Färbung zu erfassen, um es in seinem Systeme mit voller Allgemeingültigkeit darlegen und entwickeln zu können, daß also auch keiner den Anspruch machen kann, mit seinem Systeme allein und ausschließlich gelten zu wollen. Diese Selbsterkenntniß würde der Philosophie in jeder Beziehung förderlich seyn, indem sie alles exklusive Wesen verbannen, die Aufhebung der subjektiven Einseitigkeit der Ansichten, so weit als möglich, bewirken, ja vielleicht ein gemeinsames Streben zu demselben Ziele, ein ge-

meinsames Arbeiten an derselben Aufgabe hervorrufen, jedenfalls die oft persönlich gefärbte, leidenschaftliche Heftigkeit des berüchtigten, sprüchwörtlich gewordenen Streits der Philosophen, die schon so unermeßlichen Schaden angerichtet, unmöglich machen würde. —

Daß wir nun unsere Zeit vorzugsweise für eine solche halten, in der kein einzelnes System als das herrschende angesehen werden kann, haben Sie, verehrter Herr, aus unserer „Ankündigung" ersehen; daß diese unsere Ansicht wenigstens faktisch richtig sey, haben Sie uns selbst zugestanden. Im Obigen liegen die Gründe, warum wir einerseits glauben, daß unsere Zeit um deßwillen noch nicht schlechter sey als irgend eine andre, daß vielmehr dieser faktische Zustand sehr geeignet seyn dürfte, um zu jener nicht hoch genug anzuschlagenden Selbsterkenntniß zu führen und die Philosophen zu gemeinsamem Streben und Arbeiten (wofür wir unsere Zeitschrift zum Organ machen möchten) aufzufordern, warum wir aber auch andrerseits glauben, der falschen Systemmacherei, der Masse der selbstgemachten, a priori construirten oder auf irgend einer subjektiven Ansichtsweise sich aufbauenden Systeme, die weder von der Erkenntniß des objektiven Systems der Dinge ausgehen noch dieselbe fördern, kurz der Systemsucht entschieden entgegentreten zu müssen. Denn wir glauben eben, daß diese Sucht vielfach auf der Meinung beruhe, als müsse es schlechterdings ein herrschendes System geben und als fehle also unserer Zeit noch immer ein System, das dann Jeder, der diese Meinung hegt, in seinem Systeme der harrenden Menschheit darzubieten sich beeilt.

Diese unsere Ansicht ruht, wie Sie sehen, in letzter Instanz darauf, daß wir zugleich die Ueberzeugung haben, noch mitten in der Geschichte der Philosophie zu stehen, noch nicht an's Ende der Dinge, zur Vollendung der Philosophie gelangt zu seyn. Kann innerhalb des historischen Entwickelungsprocesses der Einzelne nicht einmal das Princip und den Inhalt der besonderen Bildungsstufe seiner Zeit in allgemein gülti-

ger Weise erfassen und entwickeln, so und noch weniger das allgemeine absolute Princip aller Bildung und Entwickelung, den absoluten Zweckbegriff der absoluten Wahrheit. Denn dieser steht als absoluter Zweckbegriff nothwendig am Ende der Bildung und Entwickelung und insofern außerhalb der Geschichte. Nur in ihrer letzten Vollendung kann ihn die Philosophie voll und ganz erfassen, gründlich entwickeln, allseitig durchführen, — womit er dann aber aufhört, Zweckbegriff zu seyn: theoretisch wenigstens, im Erkennen und Wissen, ist die absolute Wahrheit, principiell ergriffen und entwickelt, eben damit auch erreicht, mithin nicht mehr Zweck. So lange sie noch als zu realisirender Zweckbegriff gefaßt werden muß — wie Sie selbst thun, — kann kein System den Anspruch machen, ihren Begriff auch nur in principieller Gestalt ganz und voll und allgemeingültig erfaßt zu haben. Jedes System innerhalb der historischen Fortentwickelung wird vielmehr auch darum einseitig und ungenügend erscheinen, weil es den absoluten Zweckbegriff der Wahrheit eben nur einseitig und ungenügend oder doch nur genügend für die besondre Bildungsstufe seiner Zeit erfaßt haben wird, wenn auch immer gründlicher und genügender als die Systeme früherer Bildungsstufen. In diesem Sinne konnte ich wohl mit Recht sagen, daß die Wahrheit durch alle Systeme wie durch alle Zeiten hindurchschreite, in aller Zeit sey und doch in keiner einzelnen erschöpft werde. Ich konnte aber auch mit Recht sagen, daß es ein materiales Princip nicht für das (die ganze Entwickelung umfassende und abschließende) System der Systeme, sondern immer nur für jedes einzelne System geben könne. Denn mit diesem Ausspruch, wie die nähere Erörterung dieses Punktes (S. 182 des vorigen Bds.) zeigt, meinte ich zunächst nur, daß im gegenwärtigen Zustande der Philosophie, d. h. so lange dieselbe in historischer Entwickelung begriffen ist, die absolute Wahrheit von keinem einzelnen Philosophen, keinem einzelnen Systeme voll und ganz erfaßt und allgemeingültig nicht einmal principiell ausgesprochen, ge-

schweige denn in der vollständigen Gliederung ihres Inhalts dargelegt werden könne.

Aber auch am Ende der historischen Entwickelung, in der Vollendung der Philosophie wird das materielle Princip jenes Systems der Systeme nur idealiter, nicht in realer, ausgesprochener Form vorhanden seyn. Damit komme ich auf unsere vierte und letzte Streitfrage; und bemerke zunächst, daß ich eine letzte Vollendung keineswegs leugne, das letzte Ziel keineswegs für unerreichbar halte. Wann und wo es erreicht werden wird, darüber werden Sie von mir keine Auskunft verlangen, schon deshalb nicht, weil es sich um diese Frage hier nicht handelt. Es fragt sich nur, welche Gestalt wird die Philosophie am Ende, in ihrer Vollendung haben? Und darauf muß ich erwidern: sie wird Ein großes, allumfassendes System von unendlich vielen einzelnen Systemen seyn. Denn in der letzten Vollendung der menschlichen Dinge wird jedes einzelne Subjekt die absolute Wahrheit (die Idee Gottes und der Welt) principiell ergriffen haben; es wird kein Streit mehr seyn, was das Princip, der Kernpunkt, das innerste Wesen der absoluten Wahrheit sey, kein Streit also mehr über das, was Sie in Ihrem Sinne den allgemeinen Begriff der absoluten Wahrheit nennen; nur an der immer tieferen, klareren, höheren Ausbildung und Entwickelung des allgemein anerkannten Princips werden die Geister arbeiten. Jeder Einzelne also wird eine mehr oder minder klar und vollständig entwickelte Weltanschauung, d. h. sein philosophisches System haben: so viel einzelne Subjekte, so viel philosophische Systeme wird es geben. Aber diese unendliche Mannichfaltigkeit von einzelnen Systemen wird ihren Grund nicht mehr, wie bisher, in dem geschichtlichen Bildungsprocesse und der damit gegebenen einseitigen, ungenügenden Fassung des Princips selber, sondern nur in der unaufhebbaren Subjektivität jedes Einzelnen haben. Denn in Folge derselben wird auch am Ende der menschlichen Dinge das absolute Princip wie dessen detailirte Entwickelung im Bewußtseyn der einzelnen Subjekte und somit

in jedem einzelnen System subjektiv tingirt und modificirt erscheinen; und obwohl jeder Einzelne das Bewußtseyn haben wird, daß die Differenz seiner Weltanschauung von der jedes Andern eben nur in der subjektiven Färbung und Modificirung derselben liege, obwohl also an sich und im Wesentlichen jeder Einzelne mit den Andern sich Eins wissen wird, so wird doch jene Differenz nichtsdestoweniger bestehen bleiben. Eben darum aber wird es nicht ein einziges, von allen Einzelnen gleichmäßig angenommenes System, sondern nur ein System von unendlich vielen einzelnen Systemen geben können, — ein System, denn das Princip ist an sich in allen einzelnen Systemen Eines und dasselbe, ein System von unendlich vielen einzelnen Systemen, denn das Eine allgemeine Princip ist auf unendliche mannichfaltige subjektiv modificirte Weise aufgefaßt und durchgeführt. Zu diesem Systeme werden sogar alle vergangenen, in dem historischen Bildungsprocesse des Princips entstandenen Systeme gehören, als Momente desselben angesehen werden müssen. Denn wie die Vergangenheit in die Gegenwart eingeht und in ihr immanent ist, so wird auch der historische Bildungsproceß in seinem Resultate, in der Vollendung der menschlichen Bildung nicht aufgehoben, sondern bleibt ihr immanentes Moment. — Es leuchtet aber endlich auch ein, daß jenes System von Systemen nicht in realer, ausgesprochener Form, sondern immer nur idealiter wird vorhanden seyn können. Realiter existiren nur die einzelnen Systeme der einzelnen Subjekte: denn nur in ihnen ist den Einzelnen und damit der Menschheit die absolute Wahrheit zum Bewußtseyn gekommen, mit Bewußtseyn erkannt und ausgesprochen. Das System der Systeme bildet eben nur die ideale Einheit der einzelnen Systeme, deren zwar Jeder sich bewußt ist, die aber von keinem ausgesprochen werden kann. Denn indem der Einzelne dieß versuchte und damit das materiale Princip des allgemeinen Systems der Systeme aussprechen wollte, so würde er es doch wiederum nur in subjektiv-tingirter und modificirter Form aussprechen können, und somit nicht das allgemeine

System der Systeme und dessen Princip, sondern wiederum nur ein einzelnes System darlegen. Alle werden zwar danach streben, das allgemeine Princip des Systems der Systeme auch als solches, d. i. in allgemeingültiger Form zu erfassen und zu entwickeln; allein das Resultat dieses Strebens wird nur die immer fester sich gründende Ueberzeugung seyn, daß zwar Alle die Erkenntniß der Einen ewigen Wahrheit besitzen und in dieser Erkenntniß selbst Eins sind, daß aber diese Einheit nur eine ideale, unaussprechliche sey. Auch am Ende der menschlichen Dinge, in der Vollendung der Philosophie wird sonach nicht ein einzelnes System das herrschende, das allein berechtigte seyn. —

Schließlich, verehrter Herr, nur noch einige Bemerkungen in Beziehung auf meines Freundes Fichte „Wort über die neuere Systemmacherei“ (im vorigen Hefte dieser Zeitschrift). Ich weiß zwar nicht, ob Fichte alles Einzelne, was ich eben in der Erörterung unserer Streitfragen gesagt habe, unterschreiben wird; im Allgemeinen, im Wesentlichen glaube ich seiner Zustimmung gewiß zu seyn. Das aber weiß ich, daß sein „Wort“ nicht gegen Sie und Ihr erstes Sendschreiben gerichtet ist. Auch er bestreitet nicht, daß die Philosophie systematisch seyn und somit aus Einem Grundprincipe organisch sich entwickeln müsse; auch er bestreitet vielmehr nur die falsche Systemmacherei, die Systemsucht; auch er bestreitet nur die Meinung, als müsse es nothwendig ein herrschendes, allein berechtigtes System geben, und als vermöge ein einzelnes System die absolute Wahrheit voll und ganz zu erfassen und in allgemeingültiger Form auszusprechen. Er stützt seine entgegenstehende Ansicht besonders darauf, daß, je höher die Philosophie sich entwickele und ausbreite, um so mehr es dem Einzelnen unmöglich fallen werde, auch nur die speculative Errungenschaft seiner Zeit in Ein wirklich neues und originales Princip zusammenzufassen und aus ihm eine eigenthümliche Weltanschauung zu entwickeln. Daraus folgert er, daß von wirklich neuen, originalen Systemen, von Systemen

im engern, eigentlichen Sinne, fortan immer eine gleichberechtigte Mehrheit neben einander wird bestehen müssen. Von diesen Systemen, die freilich insofern immer auch encyklopädisch seyn müssen, als sie von ihrem Einen Grundprincipe aus den ganzen Kreis des Erkennens und Wissens zu durchlaufen haben, unterscheidet er die eigentlichen Encyklopädieen oder diejenigen Systeme, die, ohne ein neues originales Princip, sich nur die Aufgabe stellen, den ganzen Reichthum philosophischer Erkenntniß eines Zeitalters in übersichtlicher, wohlgegliederter Form darzulegen. Jenen wie diesen läßt er ihre volle Anerkennung zu Theil werden, und behauptet nur einerseits, daß die von den Gegnern des Theismus bisher zu Markte gebrachten Systemen kein neues und originales Princip aufstellen, andrerseits daß selbst ein wirklich neues und originales System eben so wenig als eine neue encyklopädische Zusammenfassung einen Anspruch auf Alleinherrschaft und Alleinberechtigung habe. —

So habe ich wenigstens die Aeußerungen Fichte's, soweit sie unsere Streitfrage betreffen, verstanden, und von diesem Verständniß aus glaube ich den ihm von Ihnen gemachten Vorwurf einer Verwechselung der Begriffe System und Encyklopädie von ihm abwenden zu müssen. —

In der Hoffnung, daß Sie, verehrter Herr, unseren für mich wenigstens höchst anregenden und fördersamen Schriftenwechsel fortzusetzen geneigt seyn werden, Hochachtungsvoll

Ihr

H. Ulrici.

Die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen

nach

ihren letzten Principien dialektisch entwickelt

von

Dr. Wirth.

(Schluß.)

Wir haben bisher unsere Argumente aus dem Verhältnisse des Geistes zum Leibe entnommen. Der Hauptbegriff jedoch, von welchem die Entscheidung unseres Dogmas abhängt, ist, sofern es sich hiebei um die unendliche Fortdauer der Individualität handelt, der der menschlichen Individualität. In ihr liegt nothwendig entweder eine solche Schranke, vermöge welcher ein unendliches Leben derselben nicht zukommen kann, oder der Keim eines Unendlichen, welcher in jenem Leben sich zu verwirklichen die Bestimmung hat. Wir haben schon in unserer ontologischen Untersuchung, indem wir rein von dem allgemeinen Begriffe des Unendlichen und Endlichen ausgingen, gezeigt, wie die Antilogie dieser Begriffe nur in unserem Dogma ihre befriedigende Lösung finde. Jetzt liegt uns ob, zu zeigen, wie die reelle und ursprüngliche Kombination beider Potenzen das Wesen der menschlichen Individualität konstituire, wie diese Einheit durch ihr gesammtes Leben sich hindurchziehe und als die Nothwendigkeit des ewigen Seins der begeisteten Henaden erscheine. Wer nicht in dieß Wesen der Individualität einzudringen und diese zu enthüllen vermag, bleibt uns immer das letzte eschatologische Wort schuldig.

Individualität nun können wir im Allgemeinen nennen das schlechthin Bestimmte, das für sich ist. Das Einzelne ist ein schlechthin Bestimmtes und jedes Individuum ist Einzelheit.

Aber nicht alles Einzelne ist auch für sich; nur ein für sich seiendes Einzelnes ist Individuum. Ist nun die Individualität das schlechthin Bestimmte, so ist die Gattung das Bestimmbare; ist jene für sich, so ist die Gattung nur an einem Anderen. Der Grad der Bestimmbarkeit bildet den Unterschied zwischen der Gattung und Art, der jedoch weil ein gradueller, nur ein fließender ist; denn die Gattung ist mehr, die Art weniger bestimmbar, weil sie bereits Fixirung eines in der Gattung erst potenziell liegenden Unterschiedes ist. Ein bestimmbares, nur an einem Anderen Seiendes ist jedoch alles Allgemeine, auch irgend eine zufällige Eigenschaft; die Gattung aber bildet das ursprüngliche Wesen der Individuen. Gilt nun dieß von allen Individualitäten in ihrem Verhältnisse zu ihrer Gattung und Art, so ist insbesondere der Mensch selbstbewußte Individualität oder Person, und die Person, sofern sie sich wollend bestimmt und ausgebildet hat, hat einen Charakter.

Wir schicken der nun folgenden Untersuchung diese Begriffsbestimmungen voraus, um nicht in's Unbestimmte hinein zu reden. Freilich aber haben sich von je her ganz entgegengesetzte Ansichten gebildet über das Verhältniß von Gattung und Individualität, und in diese müssen wir auch hier näher eingehen, da sie unser Dogma wesentlich berühren.

Vorerst tritt uns das bekannte Wort entgegen, daß nur die Gattung ewig, die Individuen aber vergänglich seien, ein Wort, das zu einem Weltgesetz erhoben, direkt unser Dogma aufheben und lauten würde: homines pereunt, at humanitas perstat (Seneca). Wäre nun dieser Grundsatz wahr, so müßte die Gattnng Substanz sein. Denn dann wäre die Gattung der Grund, in welchen die Individualität zurückginge; der Grund, in den etwas zurückgeht, ist aber zugleich der Grund, aus dem dasselbe hervorgeht. Dieser Grund müßte also wenigstens idealiter dem Einzelnen vorangehen, also für sich sein, und das Fürsichseiende ist Substanz. Diejenigen Systeme, welche jenem Grundsatze huldigen, wie das Hegel'sche und Spinoza'sche, betrachten daher auch die Gattung, ja über-

haupt das Allgemeine — denn als ein bestimmbares Sein ist die Gattung Allgemeinheit — als das Substanzielle. Nach Spinoza ist das ganz abstrakte, allgemeine Sein sogar die einzige Substanz, alles Einzelne aber Accidenz*), ganz entgegengesetzt der unmittelbaren Wahrnehmung, und ebenso fängt Hegel nicht nur mit dem Sein als Princip an, sondern bestimmt auch weiterhin das Allgemeine oder den reinen Begriff als das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie, als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst d. h. als das, was selbst die Einzelheit in sich setzt, in ihr mit sich zusammengeht, aber auch sie wieder aufhebt**). Hier gelangen wir somit auf jenen Grundgegensatz der Weltanschauung, der sich durch die gesammte Wissenschaft der alten und neuen Zeit hindurchzieht, in der antiken Philosophie den Streit des Platon und Aristoteles und ihrer Schulen ausmacht, im Mittelalter als Kampf des Nominalismus und Realismus und in der neueren Zeit mit veränderter Bedeutung der Termini als Kampf von Realismus und Idealismus erscheint. Wir müssen nun freilich bemerken, daß man dem einseitigen Idealismus — dieses Wort im modernen Sinne genommen, wonach es die das Allgemeine als das Substanzielle setzende Lehre ist — einen ebenso einseitigen Realismus entgegensetzt, wenn man, wie die Nominalisten im Mittelalter und die reinen Empiriker aller Zeiten, das Allgemeine, also auch alle Begriffe für blos subjektive, also in Wirklichkeit nicht existirende Vorstellungen erklärt. Vielmehr existiren die Begriffe, sie sind das Allgemeine in den Dingen und die Gattungen insbesondere sind das allgemeine Wesen der ihnen subordinirten Individuen; sie gehören also zum Wesen derselben, ohne dieses selbst auszumachen. Die Frage ist nur: ob das Allgemeine und insbesondere die Gattung Substanz sei oder Accidenz, ob sie also für sich exi-

---

*) Eth. I, Def. 6.

**) Hegel's Logik. Gesammtwerke Bd. V. S. 36. 37. So bezeichnet auch Blasche das Allgemeine als die Substanz. Philos. Unsterbl. §. 221.

stire oder nur an einem Anderen, dem Einzelnen und bestimmter dem Individuellen sei? Man wird zwar sagen, daß dieses Dilemma falsch sei, daß der große Fortschritt der Philosophie in Hegel's Systeme eben in Aufhebung jenes Dilemmas bestehe, indem dieses das Allgemeine nicht als für sich seiend außer dem Einzelnen, sondern als für sich seiend in dem Einzelnen betrachte, oder indem Hegel statuire und beweise, daß das Einzelne dem Allgemeinen immanent und das Fürsichsein dieses Allgemeinen selbst sei. Allein entweder ist dann die Einzelheit uranfänglich, wie das Allgemeine; dann kann sie aber von diesem nicht aufgehoben werden, sondern ist gleich ewig mit ihm, ja beide sind Ein und dasselbe ewig Seiende, was, wie wir sogleich sehen werden, einen sehr guten Sinn hat und z. B. von Aristoteles angenommen wurde*). Oder aber die Einzelheit ist nicht uranfänglich, sondern Setzung der Allgemeinheit; dann aber ist klar, daß diese doch jener vorangehen, also auch für sich existiren und Substanz sein muß. Und daß Letzteres die Ansicht Hegel's sei, leidet keinen Zweifel, stellt uns aber eben darum jenes Entweder-Oder in seiner ganzen Schärfe wieder her.

Wie nun sollen wir dieses Dilemma entscheiden? Wenn wir die Begriffe Substanz und Accidenz in dem oben entwickelten allein richtigen Sinne nehmen und sie nicht, wie dieß neuerdings so oft der Fall ist, mit den korrelaten Begriffen, Wesentlich und Unwesentlich, verwechseln, so können wir die Gattung nicht für eine Substanz, sondern für ein Accidenz, d. h. für ein an einem Anderen Seiendes halten, die Individualität dagegen müssen wir für dasjenige, worin die Gattung ist und was für sich ist, folglich für die Substanz erklären. Wäre nämlich die Gattung für sich, so wäre sie von Anderem schlechthin unterschieden, folglich schlechthin bestimmt; dieß aber ist gegen ihren Begriff als eines Bestimmbaren, einen Begriff, den niemand in Abrede stellen kann. Wäre aber dieß Fürsich-

*) Met. XII, 10.

sein der menschlichen Gattung die menschliche Individualität selbst, so würde die Individualität entweder mit dem Gattungsbegriffe schlechthin zusammenfallen oder nicht. Ersteres ist aber undenkbar, da unsere Gattung einen größeren Umfang hat, als die Individualität. Es ist daher das Zweite der Fall. Koincidiren aber beide Begriffe nicht, so fragt es sich wieder: welcher setzt den anderen? Unsere Individualität kann die Gattung nicht gesetzt haben, also muß sie vielmehr eine Setzung der Gattung und diese das Setzende sein; das Setzende aber ist doch für sich, also ginge das Fürsichsein dem Fürsichsein voran, was ein offenbarer Widerspruch ist. Oder das Setzende ist ein Thätiges, ein Thätiges aber ein sich Unterscheidendes und zwar von allem Anderen; also wäre dann die Gattung selbst wieder Individualität, nicht bestimmbar, was gegen ihren Begriff ist. In Wirklichkeit zeugt aber auch die Gattung nicht das Individuum, sondern nur Individuen zeugen wieder Individuen, der Mensch den Menschen, ein Thier ein anderes. Die Individuen werden durch Begattung, nicht durch die Gattung, was zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind; denn in der Begattung sind es Individuen, welche das Thätige sind und ohne deren individuelle Kraft das Allgemeine nicht als ein neues Individuum hervortreten könnte. Wenn wir daher von der Gesammtwirklichkeit ausgehen wollen, wie denn die neuere Philosophie ihren Ruhm darin setzt, ein Begreifen nur des Wirklichen zu sein, so sollten wir auf ein Individuelles als das Erste, nicht aber auf ein Allgemeines, dergleichen das Sein ist, als auf das Weltprincip gelangen. Jedenfalls ist aber das klar, daß die Gattung nicht Grund alles Individuellen sein kann. Denn die Gattung ist selbst eine Besonderheit und hat neben sich andere Besonderheiten d. h. andere Gattungen, ist also nicht das Erste, woraus alles Andere, sondern dieses muß schlechthin über den Gegensatz von Gattung, Art und Individualität erhaben, muß unicum sui generis sein. Schon hieraus erhellt, daß in dem Weltprincip Allgemeinheit und Einzelheit schlechthin zusammenfallen müssen, daß es sein muß ein

in seiner Allgemeinheit Einzelnes und ein in seiner Einzelheit Allgemeines, nicht so, daß die Einzelheit beständig fluktuirende Setzung des Allgemeinen wäre, — so fielen wir wieder in den falschen Gegensatz zurück, der das Allgemeine unrichtiger Weise als Substanz fixirt und das Einzelne als das blos Wechselnde betrachtet, sondern so, daß das erste Einzelne wirklich in sich selbst Allgemeinheit, dieser gänzlich gleich und adäquat ist. Dieß ist Gott als sich selbst denkender Geist; denn dieser Geist ist die höchste Universalität und doch durchaus Einzelheit. Dieß ist Gott zugleich nach der Seite der Welt zu betrachtet; denn jener Geist ist Centraleinheit und die Centraleinheit ist das Allherrschende, und das Allherrschende zu sein ist ihre Einzigkeit oder ihre Centralität ist Universalität und Einzelheit zumal. Auf dem mühsamen, langen Wege synthetischen Wissens, der freilich nicht jedermanns Sache ist, haben wir dieß in unserer Schrift über die spekulative Idee Gottes gezeigt. Schon Aristoteles aber hat im ersten Seienden die höchste Einheit der dialektischen Gegensätze der Allgemeinheit und Einzelheit und zwar sofern es Geist ist, erkannt; allein er hat es unterlassen, synthetisch von ihm aus die Welt abzuleiten, und dadurch ist ihm die Einheit des Realismus und Idealismus in ihrer ganzen Fülle, insbesondere die ewige Wahrheit der Platon'schen Ideenlehre dennoch entgangen. Nämlich von jenem Princip der Welt aus begreift es sich, daß das Allgemeine in allem Seienden, insbesondere also die Gattungen die ewigen Ideen des schöpferischen Geistes bilden, welche aber, weil sein Denken ewig Sein ist, nur lebendige Ideen sein können. Dieß sind die Individuen, die also an der Gattung ihre Wesenheit haben und in ihr sich bewegen, aber darum nicht durch sie geworden sind, sondern durch ein Höheres, das jenseits dieses Gegensatzes ist und deßwegen allein das Unbedingte genannt werden darf. In allen natürlichen Individuen liegt die Idee d. i. die Gattung hinaus über ihr individuelles Sein; denn sie sind geworden nur als Basis der höheren geistigen Welt. Die selbstbewußten Individuen aber, also die Persönlichkeiten haben dieß

mit dem ersten Geiste gemein, zur Gleichheit der Allgemeinheit und Einzelheit geordnet zu sein und ihre Idee als ihr eigenes Selbst zu ergreifen, und dieß ist ihre Unsterblichkeit. Wenn daher nirgends die Gattung selbst das schöpferische Princip und darum Ungrund des Gewordenen ist, sondern überall nur Medium des Werdens, so haben noch weniger Geister an ihr die negative Macht ihres Lebens. Daß wir bei allem dem die bildende Kraft, die überall in dem Allgemeinen liegt, nicht verkennen, erhellt von selbst, indem es uns, ursprünglich in Gott eins mit der Einzelheit, in der Schöpfung Medium des Werdens und Wesenheit ist, also eine gestaltende Potenz in sich schließt, aber nur auf eine mitgetheilte Weise. Lebendige Ideen der Gottheit sind uns ja die Allgemeinheiten, also nothwendig wirksame Lebenszwecke, die aber nur nicht an die Stelle des ersten Schaffenden gesetzt werden dürfen.

Nachdem wir nun so das Werden der menschlichen, selbstbewußten Individualität im Allgemeinen betrachtet haben, so können wir nun erst zu dem Begriffe derselben gelangen; denn von diesem hängt, wie von selbst erhellt, die Wahrheit unseres Dogmas in letzter Beziehung ab. Was ist denn nun die selbstbewußte Individualität? Das ist die Frage, bei welcher, obwohl sie selten anders als flüchtig von denen berührt wird, welche die Unsterblichkeit leugnen oder vertheidigen, dennoch das entscheidende Kriterium für die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit dieser Lehre zur Sprache kommen muß. Im Allgemeinen erhellt, daß wir den Begriff der selbstbewußten Individualität oder der Persönlichkeit nur in ihrem Verhältniß zur Gattung bestimmen können, und in dieser Beziehung können wir das Charakteristische der geistigen Individualität darein setzen, daß sie ebenso sehr universell, eins mit der Gattung und ihr gleich, als eine eigenthümliche, von allen anderen verschiedene und innerlich bestimmte Form derselben ist. Diese absolute Kombination der Gegensätze alles Seienden, des Allgemeinen und Besonderen, in der selbstbewußten Einzelheit bildet den durchaus specifischen Unterschied der menschlichen Individualität von der

der bloßen Naturwesen; sie ist das Große und Freie im Geisterreiche, der Grund, warum der Erdproceß im Menschen zu seiner inneren Selbstbefriedigung gekommen ist, aber auch der Grund davon, daß die im Menschen realisirte Einheit der höchsten Gegensätze nicht mehr in jene Entzweiung, welche der Tod des Naturwesens ist, übergehen, sondern nur noch in sich selbst sich entwickeln kann. Gesetzt nämlich, die menschliche Individualität wäre ganz identisch mit der Gattung oder sie wäre nur eine unwesentliche Modifikation derselben; so ist klar, daß für sie alsdann keine Stelle für ihr eigenes Fortleben übrig bliebe, sondern sie vermöchte unterzugehen und doch wäre das All nicht im mindesten um ein Dasein vermindert; in einer anderen Individualität vermöchte die Gattung oder die Species ein neues Leben zu beginnen und dieses würde sich von demjenigen, das sie in den untergehenden Individualitäten geführt hat, nur dem Grade, nicht der Qualität nach, nur durch seine jugendlichere Regsamkeit, nicht durch die Art des Seins unterscheiden. Allein solche unwesentliche Modifikationen ihrer Gattung sind nur die natürlichen Individualitäten; sie sind im Grunde nichts als Eine und dieselbe Species unter verschiedenen Zeit- und Raumverhältnissen, also so veränderlich, als diese selbst. Je tiefer wir herabsteigen in der Stufenleiter der Naturwesen, desto mehr finden wir als das einzig Existirende die Gattung, wie denn im anorganischen Reiche die einzelnen Stoffe zugleich allgemeine Materien sind und als solche mit anderen sich ebenso leicht zu einem neuen Ganzen verbinden, als sie sich wieder zersetzen. Von diesen Naturwesen unterscheidet sich aber der Mensch durch die bleibende specifische Eigenthümlichkeit seiner Natur, welche das schlechthin Unübertragbare an der Persönlichkeit ist, durch alle Phasen seiner Entwicklung sich als derselbe Grundtypus des eigensten Lebens erhält, und nicht nur im sittlichen Gebiete zu einem fest begränzten Charakter sich vollendet, sondern auch in der theoretischen Weltansicht und in den Gefühlsstimmungen des Menschen, ja in seinem ganz unmittelbaren Benehmen sich ausspricht und zwar desto bestimmter

und ausgeprägter, je mehr der Mensch zur freien vollendeten Bildung gelangt. Alle bedeutenderen Psychologen und Physiologen, welche in der Lage waren, die verschiedenen Raçen und Völker genau zu beobachten, stimmen darin überein, daß, je niedriger die Stufe der Bildung ist, auf welcher ein Volk steht, desto weniger das Individuelle, Eigengebildete an den einzelnen Personen hervortrete, desto mehr also alle Glieder der Nationalität Einen und denselben Grundtypus darstellen, zum deutlichen Beweise, daß das Eigenthümliche durch die geistige universelle Bildung nicht etwa verwischt, vielmehr eher erhöht werde, daß es, vereinigt mit dem universellen Faktor klarer Intelligenz und sittlichen Wollens, nur desto freier und klarer hervortrete. Auch in drr Entwicklung der geistigen Lebenselemente der Menschheit zeigt sich dieß, unter ihnen besonders desjenigen, welches die Darstellung der menschlichen Persönlichkeit selbst zu seinem eigentlichen Vorwurfe hat. Die Kunst — wie unendlich ist sie im Laufe ihrer Entfaltung fortgeschritten zur Individualisirung! Von den Sophokleischen idealen Gestalten, die, so seelenvoll sie sind, doch nur einfache Personifikationen allgemeiner ethischer Potenzen genannt werden können, bis zu den unendlich bestimmten und mannichfaltigen Charakteren Shakspeares — welch' ein Fortschritt zur individuellen Charakteristik! Und den gleichen Entwicklungsgang stellt die plastische Kunst dar; denn die Gebilde der hellenischen plastischen Kunst verhalten sich zu denen der modernen, besonders der Genremalerei, wie das Universelle zum Partikulären, das überall sich Gleiche des idealen Lebens zu dem unendlich Mannichfaltigen des realen, persönlichen Lebens; dort finden wir kaum angedeutete Nuançen, hier bestimmt ausgeprägte Gestalten; jene sind Ideale, an denen alle sich erheben können, weil in ihnen alle sich wieder finden, diese sind Gestalten, die nur sich selbst gleich sind. Wenn nun die geistige Individualität keine unwesentliche, blos äußerliche und zufällige, also blos durch Raum und Zeit bestimmte Modifikation der Gattung, sondern eine obwohl aus der Gattung gewordene, doch innerliche und wesent-

liche, eigenthümliche Bestimmtheit derselben ist; wenn ihr ein eigener Grundtypus inhärirt, der mit der Höhe der geistigen Ausbildung nicht etwa in's Unbestimmte verschwimmt und allmählig verschwindet, so daß dann am Ende der Mensch nichts wäre, als ein selbstloses Dasein des Allgemeinen, sondern wenn mit der Tiefe jener geistigen Bildung das Eigene und Unübertragbare an der Individualität nur immer reiner und wahrer hervortritt: so ist auch allen denjenigen Systemen, welche die Unsterblichkeit leugnen, ihre eigentliche Basis genommen; es ist nicht nur die Möglichkeit gegeben, daß die Individualität auch bei unendlicher Perfektibilität des Geistes doch nicht sich verliere; es ist nicht nur etwa der Analogieschluß nahe gelegt, daß je höher das Geistesleben, dessen Anfang wir hienieden sehen, desto klarer auch die Geistesgestalt hervortreten, desto bestimmter der Urtypus der Persönlichkeit sich zur Allseitigkeit entfalten werde, sondern es ist auch die Nothwendigkeit des ewigen Lebens einer solchen Individualität gesetzt, da im All schlechterdings nichts wesentlich Seiendes verloren gehen kann.

Wir haben bisher die individuelle Bestimmtheit der Persönlichkeit hervorgehoben. Bereits aber ist mit ihr die andere Seite der Persönlichkeit angedeutet, daß für eine jede die ganze Gattung, ja überhaupt das Universum nach seiner inneren Wesenheit sowohl, als nach seiner mannichfaltigen Gestaltung da sei. So gewiß nichts Wesentliches mit der Persönlichkeit verloren ginge, wenn sie nur eine unwesentliche Modifikation der Gattung darstellen würde; so gewiß müßte, wenn sie umgekehrt nur eine Besonderheit, wenn sie absolut determinirt wäre und über die begränzte Form ihres individuellen Typus in keiner Weise sich zu erheben vermöchte, auch eine begränzte Existenz ihr Loos, die ihr von Natur eingeborene Bestimmung sein. Nur wenn beide Potenzen, die auf den ersten Anblick sich wechselseitig auszuschließen scheinen, in Wahrheit aber vereinbar sind und in ihrer Kombination die höchste Form des Lebens bilden, — nur wenn sie beide gleichsehr in der Persönlichkeit sich durchdringen, ist diese eines ewigen Seins ebenso fähig, als werth;

werth, indem sie ein eigen gebildetes Wesen ist, fähig, indem ihr ein universelles Leben eignet. Das Thier hat zwar die Gattung zu seinem *Grunde*, aber nicht zu seinem *Objekte*; denn es ist keine Subjektivität. So vermag es auch nicht aus der Besonderheit, der Artbestimmtheit heraus, in welche sich die Gattung besondert und welcher sie selbst eingebildet ist, sich wieder emporzuarbeiten zu der Gattung als seinem Objekte, um diese frei in sich darzustellen; es fehlt ihm jener Punkt der *Einzelheit*, welche die nie ruhende Kraft der Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen und in dieser Freiheit Subjektivität ist. In seiner Besonderheit ist es so sehr *fixirt*, daß es nur seine *Species* darstellt, daß die verschiedenen Species keiner Begattung unter einander fähig und im beständigen Kriege gegen einander begriffen sind, und daß die Kunsttriebe wie die Lebensweisen der verschiedenen Thierklassen zu allen Zeiten und in allen Individuen unveränderlich sich gleich bleiben. Für den Geist dagegen soll das Universelle mehr und mehr die bewußte Lebensform werden; man *verlangt*, man verlangt *schlechthin* vom Menschen und zwar *als* Menschen, also schlechterdings von einem jeden, daß er handle nach einem Gesetze, welches die Maxime aller Menschen werden kann; seine *sittliche* Bestimmung ist die, ein ζῶον πολιτικόν, ein Gattungswesen zu sein, und wer die wesentlichen allgemeinen Gesetze, auf welchen das menschliche Zusammenleben beruht, verletzt, wird *bestraft* oder dazu *erzogen*. Ja nicht allein in den einzelnen Individuen verwirklicht sich das Gattungsleben, sondern unverkennbar arbeitet die Geschichte daran, das Reich sittlicher Ideen über die ganze Menschheit zu verbreiten und hiedurch die dem ganzen Geschlechte, wie allen Einzelnen angeborene Universalität in einem alle Individuen umschlingenden sittlichen Verbande zur Wirklichkeit werden zu lassen. Selbst aber über die Sphären des Menschlichen, ja überhaupt alle Erscheinung, erhebt sich der Geist zu dem Centrum und Grunde alles Seins, um erst von ihm aus absteigend das Seiende in seiner Idee wissenschaftlich zu begreifen, es mit der ganzen Tiefe seines Gemüths

müths zu lieben und das also in seiner Wahrheit Angeschaute und Geliebte für den Genuß durch die künstlerische Fantasie darzustellen.

Wahrlich in der wundervollen, nie ganz durchschaubaren, sondern erst in einer Unendlichkeit des Seins sich entfaltenden Einheit des Universellen und Partikulären, welche die menschliche Natur konstituirt, liegt, wenn irgend wo, die Bürgschaft der Unsterblichkeit. Aber wie ist denn nun diese Einheit des Universellen und Besonderen selbst zu denken? Enthält dieser Begriff nicht in sich selbst einen Widerspruch? Dieß bildet eines der schwersten anthropologischen Probleme, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn in Lösung desselben die Ansichten immer noch bis zu Extremen auseinandergehen. Ich erinnere nur an die große wissenschaftliche Bewegung, welche neuerdings die christologische Frage in dieser Beziehung hervorgebracht hat. Diese Frage, die sich im eigentlichen Mittelpunkte der höchsten ontologischen Gegensätze bewegt, ist von den Einen bekanntlich dahin beantwortet worden, daß eine reine Einheit des individuellen Geistes mit dem Allgemeinen, eine absolute Identität des Einzelnen und der Gattung in der Persönlichkeit denkbar sei. Es ist offenbar, daß dieser Ansicht eine Ueberschätzung der menschlichen Persönlichkeit zu Grunde liegt; eine solche absolute Identificirung beider Potenzen, des Universellen und Individuellen, kann nur von Gott selbst gelten, auf die kreatürliche Persönlichkeit angewendet führte sie, da was von einer einzelnen, wenn auch noch so eminenten Individualität gilt, der Möglichkeit oder der Anlage nach von allen prädicirt werden muß, zur völligen Apotheose des Menschen. Sie verkennt, daß, wenn in der absoluten Henade nothwendig jene Gegensätze zusammenfallen, die Schöpfung dagegen eine Offenbarung ihrer Lebensfülle in einem Systeme relativer Totalitäten ist, daß diese, die geschaffenen Geister als Geister zwar das Ganze wissend und liebend in sich darzustellen, jedoch als geschaffene d. h. einer bestimmten Zeit und Lokalität eingebildete Wesen das Universum stets nur von

einem eigenen Gesichtspunkte aus zu reflektiren vermögen. Die Einheit mit Gott, deren allerdings der Mensch fähig ist und die sich in dem Stifter unserer Religion darstellt, übrigens auch Anderen von ihm ausdrücklich zuerkannt wird, ist darum noch keine Gleichheit mit Gott. Beides sind zwei himmelweit verschiedene Begriffe, die durchaus nicht verwechselt werden dürfen. Gegen jene die Schranken der kreatürlichen Persönlichkeit mißkennende Ansicht hat sich daher die entgegengesetzte erhoben. Aber indem sie das Quantitative urgirt, daß nämlich die Fülle der Gattung nicht in den einzelnen Exemplaren zur Darstellung zu kommen vermöge, hat sie das qualitativ Unendliche des Geistes übersehen und sich in den entgegengesetzten Irrthum verloren, daß in den Schranken der Anlage die Individualität selbst bestehe *). Was ist denn nun das Wahre in diesen sich wechselseitig aufhebenden und doch immer wieder wechselseitig sich fordernden Ansichten? Ich möchte auch in diesem Punkte auf einen der größten unter den deutschen Philosophen, der lange Zeit vor diesem Streite gelebt und bereits das Wahre gesehen hat, hinweisen. Schon Leibnitzen ist eine wahre Erkenntniß von dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit aufgegangen, wenn er über die Monaden und insbesondere die begeisteten folgende Sätze aufstellt: Jede einfache Substanz drückt in gewisser Hinsicht alle anderen aus und ist folglich ein fortwährend lebendiger Spiegel des Universums. Und wie dieselbe Stadt von verschiedenen Orten aus angesehen anders erscheint und gleichsam optisch vervielfältigt wird; so gibt es wegen der unendlichen Menge einfacher Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Weltganze, welche jedoch nur abbildliche Vorstellungen des Einen Weltganzen nach den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind. Und dieß ist das Mit-

*) Strauß Glaubenslehre II, 716. Vergl. Richter von den letzten Dingen S. 91, der jedoch das Unendliche im Menschen nicht leugnet, sondern nur das Vernünftige will, daß der Mensch sich selbst beschränken lerne.

tel, so viel Manchfaltigkeit, als möglich ist, mit der größtmöglichen Ordnung zu vereinigen, d. h. die möglichst große Vollkommenheit zu erhalten. Jedoch sind die Vorstellungen der Monaden zum Theil verworren und nur einem kleinen Theile der Dinge nach deutlich; sonst wäre jede Monade eine Gottheit. Alle Monaden haben ein dunkles Streben nach dem Unendlichen, aber sie sind beschränkt und unterscheiden sich je nach den Graden der deutlichen Vorstellungen. Außerdem sind die blos beseelten Wesen zwar Spiegelbilder des Weltalls; aber die Geister sind zugleich Ebenbilder der Gottheit selbst, des Schöpfers der Natur, welche das Weltsystem zu erkennen und etwas von demselben schöpferisch nachzubilden vermögen, da jeder Geist eine kleine Gottheit in seiner Art ist *). Nachdrücklich erklärt sich auch *Hegel* für die Unendlichkeit des Geistes und zwar faßt er diese, indem er sehr richtig zugleich die der Individualität inhärirende Endlichkeit erkennt, als die Kraft, das Vereinzelte, Manichfaltige in jenes sein einfaches Selbst zu erheben **). Die Endlichkeit des Geistes, sagt er an einem anderen Orte, darf nicht für etwas *absolut Festes* gehalten, sondern muß als eine Weise der Erscheinung des nichts desto weniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, daß der *endliche* Geist unmittelbar ein Widerspruch, ein Unwahres — und zugleich der Proceß ist, diese Unwahrheit aufzuheben. Dieß Ringen mit dem Endlichen, das Ueberwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine nothwendige Stufe des ewigen Geistes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft spricht, so ist dieß noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eisen sein würde ***). Beide Philosophen also, *Leibnitz* und *Hegel*, suchen zugleich das Unendliche und Endliche, Allgemeine und Besondere in jeder Persönlichkeit

---

*) Princip. philos. 58. 59. 60. 62. 86.

**) Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Th. III. S.

***) A. a. O. S. 293.

festzuhalten, und eben dieß beweist die konkrete, lebendige Anschauung, welche sie hatten und welche ungleich wahrer ist, als die Abstraktionen der Parteien, welche sich neuerdings aus Anlaß der christologischen Frage bekämpft und nur gleich Einseitiges und Halbwahres vorgebracht haben. Dennoch können wir weder in der Leibnitz'schen noch in der Hegel'schen Lehre die volle Wahrheit erblicken. Hegel vorerst setzt in allen Persönlichkeiten nur gleich sehr Unendliches und Endliches, Allgemeines und Besonderes; die bestimmte Bildung dieser entgegengesetzten Potenzen, welche gerade die Eigenthümlichkeit des Einzelnen ausmacht mißkennt er, und so ist ihm die Eigenthümlichkeit etwas, was man nicht hoch anzuschlagen, was man vielmehr möglichst abzulegen hat*). Statt die Eigenthümlichkeit als den letzten individuellen Punkt in dem Konkretwerden des Allgemeinen selbst und damit als etwas schlechthin Ursprüngliches und Angeborenes, das nicht wieder verwischt werden kann, zu fassen, erscheint Hegel'n die Eigenthümlichkeit immer nur als eine dem Allgemeinen entgegengesetzte Absonderlichkeit. Hiebei verkennt er zugleich die ursprüngliche Harmonie des Besonderen und Allgemeinen, welche in der Persönlichkeit des Einzelnen gesetzt ist und die sich durch allen Widerstreit ihrer Potenzen hindurch wirklich bethätigen und endlich zum vollendeten Charakter werden muß. Vielmehr ist ihm jede Persönlichkeit nur der für sich bedeutungslose Durchgangspunkt des dialektischen, nie sich wahrhaft lösenden Weltprocesses. In jeder Persönlichkeit ist wohl Endliches und Unendliches, Besonderes und Allgemeines gesetzt, aber nicht in einer primitiven Identität, welche sich als Entelechie der Entwicklung des Menschen behauptet, sondern nur als ursprünglicher Widerspruch, welcher, wie er überhaupt nach Hegels Logik**) „die Wahrheit und das Wesen der Dinge" ausdrückt, so auch im Menschen als die negative Macht seiner Persönlichkeit erscheint und

*) A. a. O. S. 82.
**) Bd. IV. S. 67.

zur Folge hat, daß der Mensch in seinem Kindesalter noch ganz in seiner Besonderheit und Subjektivität lebt, später als Mann sich in das Allgemeine einlebt, um endlich als Greis selbstlos in diesem zu Grunde zu gehen*). Der dialektische Panlogismus hat also Hegel'n auch zu keiner gesunden Anschauung der Persönlichkeit hindurchdringen lassen. Auf ganz naive Weise — möchte man dagegen sagen — schaut Leibnitz die ursprüngliche Identität des Unendlichen und Endlichen in der Individualität an, wenn er die Einzelheit, das Monadische als das Uranfängliche setzt und jede Monade zugleich als individuellen Spiegel des Universums faßt. Nur hat er einmal diese großartige Anschauung nicht begrifflich entwickelt; sodann geht er doch zu weit, wenn er allen Monaden ein Streben nach dem Unendlichen zuschreibt, da die Thiere ein solches offenbar nicht haben und für Alles, was über die Sphäre ihres beschränkten Triebes oder Instinkts hinausgeht, auch nicht einmal einen dunkeln Sinn besitzen. Offenbar hat sich auch hierin Leibnitz durch seinen Gegensatz zu Spinoza, der alles Individuelle als bloßes Accidenz der allgemeinen Substanz betrachtet und sich nicht scheut zu lehren, daß der den menschlichen Geist konstituirende Begriff die Idee eines endlichen Wesens sei**), zu dem andern Extrem hinreißen lassen, die ganze Welt mit in ihrer Art unendlichen Wesen zu bevölkern, statt nur die begeisteten als solche zu fassen.

Und wie ist denn nun die Identität des Allgemeinen und Besonderen in der Persönlichkeit selbst zu fassen? Wie ist ein Gegensatz zu lösen, der durch die ganze Philosophie, ja durch die Geschichte der Religion***) sich hindurchzieht? Vor Allem, wie sie auch gedacht werde, müssen wir sie als ursprüngliche Einheit bestimmen. Genauer aber scheint uns das Wesen der geistigen Individualität in dem

---

*) Bd. VII. S. 91 u. ff.

**) Eth. II. Prop. 11.

***) Vergl. die spekul. Idee Gottes. §. 63 u. 65.

Vermögen zu bestehen, den wesentlichen Inhalt alles Wahren, Schönen und Guten jedoch so sich anzueignen, daß diese Aneignung immer nur in einer besonderen Form möglich ist und noch mehr die Produktivität derselben eine beschränkte bleibt. Um das wahre Wesen der geistigen Individualität richtig und klar zu erkennen, müssen wir also unterscheiden zwischen Aneignung und Produktivität, sodann, was die Aneignung betrifft, zwischen dem Inhalt und der Form des Seienden, Wahren, Schönen und Guten, und endlich, was jenen Inhalt betrifft, wieder zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen.

Das gesammte Leben der Persönlichkeit bewegt sich zwischen eigener Produktivität, durch welche sie für Andere mittheilend wirkt, und zwischen Aneignung dessen, was Andere produciren und wozu sie selbst sich receptiv verhält. Es erhellt von selbst, daß, so gewiß der Einzelne zur gesammten Mitwelt in einem ungleichen, untergeordneten Verhältnisse steht, auch seine Produktivität ungleich beschränkter ist, als seine Aneignung. Jene hat immer ein begränztes Maaß und es gilt in dieser Beziehung das bekannte Wort, daß, wer etwas Großes leisten wolle, sich zu beschränken wissen müsse. Die Aneignung aber hat keine Gränze und soll keine haben; für Alles hat der Mensch wenigstens Sinn d. h. eben Receptivität, und es ist eine wesentliche sittliche Aufgabe jedes Einzelnen, sich diesen Sinn stets offen zu erhalten für alles Wahre und Herrliche, das ihm irgendwoher entgegenkommt. Umgekehrt aber, hat der Geist sich mittelst seiner universellen Receptivität aufs neue mit einem göttlichen Inhalt erfüllt und ihn in sich verarbeitet, so wird er streben, ihn in seiner Weise wieder irgendwie selbstthätig darzustellen, und somit sehen wir einen nie sich erschöpfenden Wechselproceß des Lebens.

Wüßten wir nun aber blos dieß zu sagen, daß alle selbstbewußten Individuen in jenem wechselseitigen Proceß der Aneignung und Darstellung begriffen seien; so würde am Ende wieder eine Wesensgleichheit aller sich herausstellen und nur

eine graduelle Differenz derselben von einander wäre denkbar, sofern nicht alle gleich weit in der Aneignung der gesammten Wahrheit als fortgeschritten gedacht werden können. Daß nun dieser quantitative Unterschied wirklich statt habe, ist unverkennbar; aber eben so gewiß ist, daß er nicht zureiche, um das Wesen der geistigen Individualität zu erklären, welche, wie wir gesehen haben, einen charakteristischen Typus ihrer Anschauungen, Gefühle und Bestrebungen zu ihrem ursprünglichen Wesen hat, einen Typus, mit dessen Verschwinden sie selbst sich auflösen und in das unbestimmte Gattungsleben zurückkehren müßte. Es ist daher der weitere Unterschied zu statuiren zwischen dem wesentlichen Inhalt alles Wahren und derjenigen Form, in welcher jenes sich in dem Gemüthe des Einzelnen reflektirt und welche stets eine durchaus eigenthümliche, ja um so eigenthümlicher ist, je höher die Stufe ursprünglicher Begabung und freier Bildung ist, auf welcher eine Individualität steht. Ich weiß zwar wohl, daß die Dialektik der modernen Philosophie ihre Ehre darein setzt, solche logische Unterschiede, dergleichen Inhalt und Form einer ist, wieder in die Indifferenz verschwinden zu lassen; allein wahre Dialektik ist dieß nicht, sondern etwas ganz Unkünstlerisches vielmehr. Das ächte Wissen, das von einem dem Tiefsinn gleichkommenden Scharfsinn sich leiten läßt, wird vielmehr sämmtliche korrelate Begriffe, also auch das Kategorienpaar, Form und Inhalt, bei aller Beziehung derselben auf einander in ihrem Unterschiede erkennen und diesen Unterschied festhalten. So ist es z. B. wesentlich ein und derselbe religiöse Inhalt, welchen der eine in der Form des Wissens (freilich nicht in jenem Scheinwissen, das die Religion nicht blos, wie es vorgibt, in eine andere Form faßt, sondern ihr wirklich einen anderen Inhalt unterschiebt), der andere in der Form des Glaubens besitzt, wie es auch wesentlich derselbe ästhetische Inhalt ist, welchen die Fantasie des Künstlers hervorbringt und welchen der Philosoph begreift, oder wie Eine und dieselbe ethische Idee in der wissenschaftlichen Konstruktion der Moralsysteme und in den Maximen des einfachen Bieder-

manns lebt. Also — behaupte ich — stellt sich Eine und dieselbe Vernunft, wie sie in sich selbst unendlich ist und ihre an und für sich seiende Unendlichkeit in dem unendlichen *) Weltsysteme offenbart, auch auf eine unendlich manichfaltige Weise dar in der reflexiven Form des Selbstbewußtseins, Selbstvernehmens und Wollens, die sie sich in den begeisteten Henaden gibt, und in diesen treten nicht blos die so eben angegebenen großen Unterschiede der Seelenvermögen hervor, sondern diese sind selbst hinwiederum unendlich nuançirt.

Aber allerdings **modificirt** wird der Inhalt nothwendig und immer durch die Differenz der Form, obwohl der Unterschied beider nicht etwa im Verlaufe des Lebens verschwindet. Wir sagten darum schon oben, daß wie das geistige Leben der Individualität in Produktivität und Aneignung, und hinwiederum die Aneignung nach Form und Inhalt, so auch dieser Inhalt in einen wesentlichen und unwesentlichen zu unterscheiden sei, und behaupten nun, daß die einzelnen selbstbewußten Individuen nur den wesentlichen Gehalt in allen Vernunftgebieten sich anzueignen vermögen, daß aber auch umgekehrt eine solche Universalität des Aneignungsgebietes keinem Geiste abgesprochen werden könne. Jene Beschränkung liegt von selbst schon in der Beschränktheit der Produktivität des Einzelwesens, die auch das mit sich bringt, daß niemand sich in den gesammten Inhalt der Vernunftgebiete einlebt, sondern nur ein einzelnes, in welchem er es bis zur künstlerischen Darstellung zu bringen gedenkt, nach seinem ganzen Umfang sich zu eigen macht, hinsichtlich der übrigen aber mit dem Wesentlichen und Allgemeinen, dessen Kenntniß und Aneignung zur Humanität selbst gehört, sich befriedigt. Ebenso ist jene Beschränkung eine Folge der Formdifferenz, auf welcher die Individualität beruht,

*) Ich sage, unendlich seie die Vernunft auch ihrem an und für sich seienden Inhalte nach, wie sie diesen im Weltganzen offenbare; denn die Annahme des gesunden Verstandes, daß die unendlich vielen Weltsphären ebenso viele Kombinationen der Vernunftpotenzen seien, läßt sich, wie ich glaube, auch philosophisch rechtfertigen.

sofern diese eine eigenthümliche Verarbeitung des Vernunftgehaltes in den Gemüthern der Einzelnen bewirkt und hienach als das Universelle, worin die verschiedenen Geister Eins sein können, nur das Wesentliche der Vernunfttotalität übrig bleibt. Allein diesen wesentlichen Inhalt sich anzueignen und hiedurch sich sympathisch mit allen Geistern und Vernunftgebieten in stets lebendigem Verkehre zu erhalten, ist auch nicht nur dem einzelnen Vernunftwesen möglich, sondern seine Bestimmung. Selbst die Volksschule hat neuerdings allgemeine Humanität als Ziel ihrer Bildung erkannt, und noch weniger schließen die höheren Schulen irgend ein wesentliches Gebiet des menschlichen Vernunftlebens völlig von sich aus, sondern die verschiedenen Schulen unterscheiden sich nur darin, daß jede je nach dem besonderen Zwecke, dem sie dient, vorherrschend gewisse Vernunftgebiete behandelt, während dabei dennoch alle das Wesentlichste aus allen Sphären des Geistes zum Gegenstande ihrer Thätigkeit machen *). Und auch, wenn in individuellen Kreisen die verschiedenen Anschauungen der Einzelnen mit einander in Streit gerathen, so sehen wir, wenn anders Humanität den Reigen führt, das Ende des Streits immer dadurch erzielt werden, daß die Einzelnen ihre verschiedenen Gesichtspunkte auf wesentlich gleiche, allgemeine Principien zurückführen und in diesen bei aller sonstigen Divergenz der Ansichten sich als Eins wissen. Dürfen wir nun aber, wie wir gesehen haben, selbst die Grundformen der Vernunft als unendlich setzen, so ist klar, daß, wenn Allen für sie der Sinn verliehen ist, sich dennoch jedem eine Unendlichkeit des Aneignungsgebietes und, sofern aus der Aneignung immer wieder die Darstellung sich belebt, eine Unendlichkeit auch ihrer Sphäre eröffne, daß folglich gerade aus der ächten Erkenntniß der Persönlichkeit der Glaube an ihr ewiges Leben sich ergebe. Weder da, wo ihre Universalität für sich fixirt ohne das andere Moment, das der Besonderheit, noch wo die Besonderheit derselben ohne ihre Universalität er-

*) Vergl. mein System der Ethik. §. 122—125.

kannt wird, wird jener Glaube sich bilden, sondern dieser ist stets nur die Folge einer gehaltvollen Anschauung der ganzen Persönlichkeit. Wird einseitig die Besonderheit des Geistes festgehalten, so erscheint er als blos endlich und vergänglich; wird nur seine Universalität fixirt, so erscheint er zwar als unvergänglich, aber nicht als persönlich unvergänglich. Nur wenn erkannt wird, wie er die Kraft habe, nicht nur die Idee des Absoluten zu fassen, sondern auch in ihm alle die unendlich mannichfaltigen, wesentlichen Kombinationen der Vernunftpotenzen, welche das Weltall darstellt, sich anzueignen und doch sie auf eine ureigne Weise in sich darzustellen, nur dann geht für immer dem Geiste das Bewußtsein und die Ahnung seiner persönlichen Unsterblichkeit auf.

Hiemit erledigt sich von selbst die Einwendung, welche in den Schriften der radikalen Philosophen, besonders Feuerbachs vielfach wiederkehrt. „Die Gattung, lehren sie, verwechselt der Unsterblichkeitsglaube mit dem Individuum. Sie ist es, welche alle Formen des Seienden erkennt; denn was der Eine unter den einzelnen Menschen vermöge seiner Beschränktheit nach Zeit und Ort nicht zu erkennen und darzustellen vermag, das ist einem anderen möglich, und alle zusammen also sind es, denen eine Unendlichkeit des Wissens und Wollens zukommt. Sofern insbesondere die Gattung nicht blos dem Raume, sondern auch der Zeit nach ohne Schranken ist, kommen ihr die sonst der Gottheit von den Gedankenlosen beigelegten Attribute der Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit zu. Sie ist folglich an die Stelle Gottes zu setzen, das Einzelwesen aber kann zu ihr nur das Verhältniß eines vorübergehenden Modus ihres Seins haben." Sofern dieser Ansicht eine grundfalsche Vorstellung von den Begriffen der Substanz und des Accidenz zu Grunde liegt, haben wir bereits unsere Gegengründe gegen sie vorgebracht, und ebenso haben wir sie bereits in Hinsicht auf die Idee des Unendlichen und das falsche „Dilemma", unter welches diese Idee gestellt wird, widerlegt. Um jedoch unsere Lehre durch die Antithese noch bestimmter ins Licht zu setzen, wollen

wir noch Folgendes bemerken: Das absolute Wissen, das Ihr der Gattung beilegt, macht uns keineswegs unsern Gott überflüssig; denn das Wissen, von dem wir glauben, daß es das Wissen der Gattung selbst erst möglich mache, ist nicht ein analytisches, successives und aggregatartiges, wie es der Gattung eignet, sondern, da wir die höchsten Gegensätze der Vernunft, dergleichen das Allgemeine, Besondere und Einzelne ist, in dem ersten Seienden als uranfänglich Eins zu setzen uns genöthigt sehen, so können wir auch in diesem nur ein Wissen denken, das in dem Allgemeinen alles Besondere und Einzelne auf ursprüngliche, also rein synthetische Weise begreift, mit Einem Worte, ein anschauendes Wissen und zwar ein anschauendes Wissen alles Seienden, folglich nicht blos der Erdsphäre, sondern aller Kombinationen der Vernunftpotenzen. Zu diesem Wissen aber erhebt sich, wie Ihr gestehen müsset, die Menschheit erst allmählig; erst durch die Analyse der Reflexion hindurch gelangt sie zur Synthesis der deduktiven Erkenntniß und Anschauung, und dieser ist sie, wie Ihr hinwiederum nicht leugnen werdet, dermalen erst zu einem kleinen Theile mächtig geworden, da sie noch weit davon entfernt ist, die Organisation der Erde zu durchschauen, viel weniger sie wieder als Glied des Weltorganismus begriffen hat, ja hiezu unter ihren dermaligen Bedingungen auch nicht einmal die Hoffnung hat anders als mittelst einer allgemeinen Ahnung sich zu erheben. Allein so wenig, als die Wissenschaft der Gattung die göttliche zu ersetzen vermag, ist die Unendlichkeit der individuellen Vernunft des Menschen in Gefahr von ihr verdrängt zu werden, vielmehr setzen auch sie wechselseitig sich voraus. Oder geben denn lauter Endlichkeiten, dergleichen nach Eurer Ansicht die Anschauungen der geschaffenen Geister sind, eine Unendlichkeit, wie Ihr sie doch der Gattung beilegt? Nimmermehr, wohl aber können relative Unendlichkeiten eine unendliche Totalität konstituiren. Lauter Endlichkeiten müßten nur sich abstoßen, könnten nur indifferent gegen einander sein, vermöchten also keine Einheit des Wissens, noch eine Kontinuität des intellektuellen Fort-

schritts zu begründen, wie wir dieß an der Thiervernunft erblicken. Nur wenn in den einzelnen begeisteten Henaden der Eine, gemeinsame und wesentliche Vernunftinhalt sich reflektirt, jede aber ihn auf eine besondere Weise bis ins Einzelnste durchbildet, ist eine wechselseitige Ergänzung derselben zu jener Einen unendlichen Gattungserkenntniß gegeben; und daraus folgt die Unsterblichkeit des Geistes von selbst.

Werfen wir einen flüchtigen Blick in jene Specifikation der menschlichen Gattung, in welcher die menschliche Individualität entsteht; so wird sich das bisher Gesagte, daß sie nämlich das Universelle in schlechthin eigener Form sei, noch klarer herausstellen, es werden sich neue in unserer Zeit erhobene Einwürfe, aber auch gegen sie und für unser Dogma neue Beweisgründe ergeben. Jene Gliederung enthält bekanntlich die fünf Potenzen, den Raçenunterschied, die Nationalität, die Geschlechter, das Talent und das Temperament; die Idiosynkrasie ungerechnet, da sie eine von zufälligen Umständen abhängige und auf äußerliche, gleichgiltige Dinge sich beziehende unmittelbare Bestimmtheit des Totalgefühls ist, von welcher der innere, wesentliche Charakter der Individualität durchaus nicht berührt wird.

Die Raçenbestimmtheit ist eine so charakteristische, daß noch immer ein Streit ist, ob die Unterschiede der Raçen auf eine Abstammung von verschiedenen Eltern zurückzuführen seien oder nicht, und in Wirklichkeit scheint, wenn wir alle Momente gehörig würdigen, die Raçenverschiedenheit mit der Gattung selbst gesetzt, also ursprünglich zu sein. Und doch hat diese uranfängliche Artbestimmtheit das sie von jeder anderen Unterscheidende, daß sie die Kontinuität der Gattung in Mischung der Geschlechter nicht aufhebt. Dieß Moment, welches man für einen blos abgeleiteten, sekundären Ursprung der Raçe anzuführen pflegt, sofern es sonst bei keiner natürlichen Art stattfindet, ist nur ein Beweis von der Flüssigkeit der dabei immerhin ursprünglichen Artbestimmtheit in der menschlichen Gat-

tung. Was aber das Interessanteste ist, ist, daß, obwohl die Raçenverschiedenheit einen durchgreifenden Unterschied von geistiger Hervorbringungskraft und bloßer Aneignungsfähigkeit in sich schließt, die letztere doch unbedingt und allgemein ist und, wenn sie einmal erregt ist, selbst in die erstere übergeht, so also daß die einmal von Außen geweckte Geistesthätigkeit einer Raçe von nun an ihre eigene Entwicklung durchläuft. Dasselbe gilt auch von den Volksthümlichkeiten. Man kann sie nicht dadurch unterscheiden, daß man sagt, es sei in jeder eine besondere Kraft des Geistes wirksam, sei es nun die des Wissens oder Thuns oder der künstlerischen Anschauung. Vielmehr durchlaufen alle Völker mehr oder weniger sämmtliche Entwicklungsstufen des Geistes. Alle, die bis jetzt in die Geschichte eingetreten, hatten eine Epoche der jugendlichen Fantasie, dann der Politik, endlich der Wissenschaft. Nur für eine gewisse Zeit gilt daher jene Unterscheidung der Völker nach Geisteskräften. Im Ganzen aber besteht blos in der Vorherrschaft einer dieser Richtungen, in der Art und Weise, wie ein Volk dieselbe verfolgt, und in der Tiefe, bis zu welcher es in derselben gekommen ist, das Charakteristische der Nationalität. Auch die Geschlechter sind ihrer Anlage, insbesondere ihrer jetzigen Kulturstufe zufolge, nicht mehr schlechthin nach Thätigkeitsfächern zu unterscheiden, sondern beiden sind alle wesentlichen Sphären des Geistes eröffnet, und der Unterschied reducirt sich auch in Beziehung auf sie theils nur darauf, welche Geistesformen die präponderirenden sind, theils auf die Art ihrer Betreibung, welche sich je nach der Natur des vorherrschenden Vermögens, sei es des Wissens oder des Gemüthes, verschieden gestaltet. Das Individuum selbst endlich hat im Talente und Temperamente seine geistige Bestimmtheit nach den beiden Seiten des geistigen Lebens hin, der intellektuellen und gemüthlichen. Allein die vorherrschende Verstandes- oder Vernunftbefähigung für ein besonderes Gebiet, welche wir Talent nennen, schließt den Sinn für alle Geistesgebiete nicht aus, und das Temperament ist schon seinem Namen nach eine Mischung aller Gefühlselemente

in ihrer Beziehung zur Außenwelt, zudem aber nirgends in abstrakter Einseitigkeit anzutreffen.

Gerade aber wenn wir die Persönlichkeit in dieser ihrer konkreten Naturbestimmtheit auffassen, so dringt sich schließlich noch die Einwendung auf, daß da die Individualität des Einzelnen durch die des Volkes bedingt ist, aus der Endlichkeit der letzteren auch die der ersteren folge. Wir könnten nun freilich die Endlichkeit von Volksthümlichkeiten bestreiten, indem auch das Verschwinden von Völkern aus der Geschichte noch kein Beweis gegen die ideelle Unendlichkeit der Volksindividualität, wie sie sich als geistiges Fortleben ihrer Werke zeigt, sein kann und in Wirklichkeit nirgends ein solches Verschwinden sich bekundet, vielmehr, was uns also erscheint, nur eine Vermischung mit neuen, frischeren Volksindividualitäten ist, bei welcher oft die bezwungene Nationalität ein großes Moment in der Gestaltung des gemischten Charakters ist. Allein auch jenes Verschwinden zugegeben, so ist die Bedingtheit des Einzelwesens durch die angeborene Nationalität ja keine schlechthinnige, wie sich in dem Ausscheiden Einzelner aus dem ihnen ursprünglichen Volksleben offenbart, und es zeigt sich eben hierin, daß alles Allgemeine, also auch die Allgemeinheit des Volkes für die begeisteten Wesen nicht Substanz, sondern nur Moment, daß im geistigen Gebiete die Einzelheit als die das Allgemeine und Besondere vermittelnde Macht das wahrhaft Bedeutende und Substanzielle ist.

Wir schließen diese anthropologische Betrachtung mit der Hinweisung auf die wirkliche Unendlichkeit, die sich in dem Entwicklungsprocesse der Persönlichkeit schon hienieden offenbart. Denn das ist eine wichtige Seite in der Erkenntniß der menschlichen Persönlichkeit, daß alle die Besonderungen der Gattung, unter deren ausschließlichen Gegensatz die geistige Individualität gesetzt ist, in diesem Gegensatze für diese Individualität nur da sind, um doch wieder von dieser selbst relativ zurückgenommen und in ihrem inneren Leben zur Totalität vereinigt zu werden, und zwar ohne daß der Mensch darin seinen individuellen Typus verliert. Die tief ein-

greifende Geschlechtsdifferenz, durch welche die ganze geistige Bildung und das unmittelbare Leben der Individuen bestimmt wird, ist nur da, damit sie sich um so inniger in wechselseitiger geistiger Liebe ergänzen, und in dieser geistigen Ergänzung der Gatten hat die Ehe ihre sittliche Lebendigkeit. Damit kehren die Individuen zum Ganzen des geistigen Gattungslebens zurück, und doch neutralisirt sich darin nicht etwa die Individualität; diese erhält sich vielmehr und vertieft sich in der Ehe, ja nur in dieser wird der Mann den wahrhaft männlichen, die Frau den wahrhaft weiblichen Typus des inneren Lebens zu seiner ethischen Vollendung und Durchbildung bringen *). Wenn daher schon der Dichter Wieland den Schluß macht, daß die Geschlechtlichkeit die Bedingung der Individualität sei, daß sie aber im Tode aufhöre und mit ihr folglich auch die Individualität ein Ende nehme; so hätte ihm schon das diesseitige Leben des Menschen das Gegentheil zeigen können. Denn schon in diesem verschwindet mehr und mehr das Sinnliche der Geschlechtlichkeit und doch hört der geistige Typus der durch die letztere bedingten Individualität nicht auf, vielmehr erhält sich dieser auch bei aller inneren wechselseitigen Ergänzung der Individualitäten, und läßt uns somit ahnen, daß die in der Geschlechtlichkeit liegende geistige Bestimmtheit ein ewiges Moment des Individuallebens bilde.

Namentlich sind es die Altersstufen, in deren normalem **) Verlauf die Persönlichkeit nach einander die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens in sich reflektirt, ohne jedoch darum das ganze geistige Leben zu erschöpfen oder sich

*) Der lebendige Vorgang, in welchem die Individualität die Totalität der Gattungsdifferenzen in sich reflektirt, ohne sich selbst als Individualität aufzugeben, ist die meinem ganzen Systeme der spekulativen Ethik zu Grunde liegende Idee. In Beziehung auf die Geschlechtsdifferenz vergl. namentlich Bd. II. §. 15.

**) Nur vom normalen Verlaufe d. h. einem solchen, in welchem die Freiheit wesentlich die Naturbestimmung zu der ihrigen macht, kann natürlich hier die Rede sein, wo es sich davon handelt, was der gesunde Geist vermag, nicht aber, was er hie und da, vielleicht meistens ist.

als Individualität in demselben aufzugehen. Während die Veränderungen, welche mit den Altersstufen gegeben sind, für das innere Leben des Thieres keine bleibende Bedeutung haben; bestimmt der Geist in ihnen sich selbst so zur Totalität weiter, daß er durch seine Reflexion der vorangehenden Lebensmomente zu einer immer reicheren Fülle der Anschauung und des Wollens auch eine ewige Jugendfrische sich bewahrt. Sind die geistigen Richtungen vornämlich darin verschieden, daß der Geist entweder mehr der theoretischen Betrachtung oder der praktischen Thätigkeit oder einem Mittleren, dem künstlerischen Leben, sich zuneigt; so durchläuft doch ein Jeder vermöge der durch die Altersstufen bestimmten Tendenzen in verschiedenem Grade nach einander alle jene Richtungen. Er ist in der Jugend poetisch gestimmt, greift als Mann praktisch in die Welt ein, und neigt sich als Greis der Kontemplation zu, jedoch, wenn er sich normal entwickelt hat, nicht ohne die jugendliche Idealität und die lebendige Theilnahme an den universellen Interessen der wirklichen Welt sich zu bewahren.

Die Einsicht in diesen inneren Lebensverlauf bedingt wesentlich die Stellung zu dem Probleme, das wir betrachten, und es ist daher kein Wunder, wenn jene Einsicht in dem Hegel'schen Systeme sich bedeutend alterirt findet. Beschreibt Hegel in seiner Psychologie*) das Kindesalter als die Stufe der Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen, das Jünglingsalter als die der Spannung der Subjektivität gegen die vorhandene Welt, das Mannesalter als die der Anerkennung der objektiven Welt und der reellen Selbstbetheiligung an ihr, und läßt er endlich das Greisenalter in Folge der in ihm sich bildenden Freiheit von den beschränkten Interessen der äußerlichen Gegenwart in die Unthätigkeit sich abstumpfender Gewohnheit übergehen; so hat er in seiner Schilderung Falsches mit Wahrem, Abnormes mit Normalem vermischt, ohne in die ganze Tiefe des geistigen Lebens zu dringen und damit die so

klar

*) Bd. VII. S. 88.

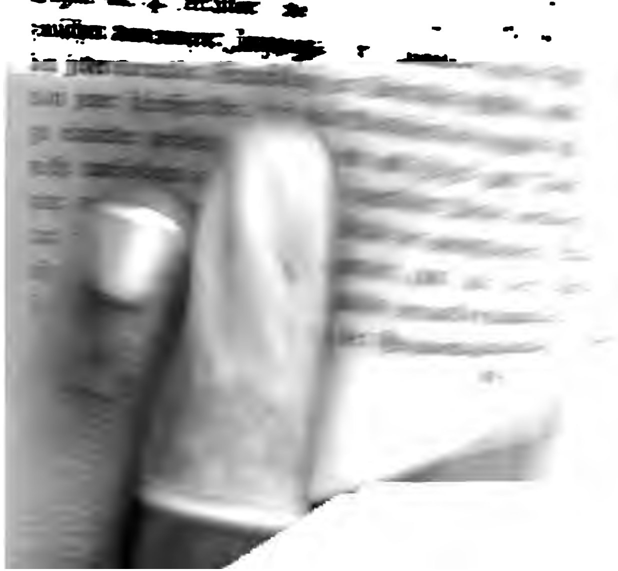
klar in seinem Verlaufe sich vorbildende Unendlichkeit des persönlichen Wesens zu erkennen. Daß sich auf dem Grunde einer solchen Auffassung allgemein bei Schülern des Hegel'schen Systems die Skepsis an der Unsterblichkeit des Menschen gebildet hat, ist eben so begreiflich, als, sofern ihr ein Mangel an eigenem selbständigem Eindringen in die Tiefe des geistigen Lebens zu Grunde liegt, tadelnswerth.

Es ist grundfalsch, wenn Hegel auch hier den Lebensproceß vornämlich nur von seiner negativen Seite als eine Reihe bloßer immer wieder nur verschwindender Einseitigkeiten in Richtung und Gesinnung des Geistes auffaßt, statt die in dem Negativen und wesentlich nur der Erscheinung Angehörigen wirkende harmonische und positive Entfaltung hervorzuheben. So ist es grundfalsch, wenn er S. 91 zwischen dem Jünglings- und Mannesalter den schroffsten Gegensatz statuirt, als ob der Jüngling die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substanziellen sich selbst, der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibe, während der Mann zu der wahren Einsicht gelange, daß die Welt das Substanzielle, das Individuum nur ein Accidenz sei. Wäre dem so, dann hätten wir einen fantastischen Jüngling und einen philisterhaften Mann vor uns; denn Philister ist ein Mann, welcher von der Persönlichkeit nur die Meinung hat, daß sie bloßes Accidenz der objektiven allgemeinen Vernunft sei, folglich zu dieser gänzlich selbst- und willenlos, als bloßes passives Organ sich zu verhalten habe. In der That ist der Gegensatz zwischen dem wahren Jünglings- und Mannesalter, wie er sich bei jeder normalen Entwicklung im Wesentlichen gestaltet, nicht von jener schroffen Art, daß beide Altersstufen blos negativ sich zu einander verhielten, sondern, wie auch Hegel zum Theil nicht umhinkann anzuerkennen, die jugendlichen Ideale beruhen nur auf der Erkenntniß der Perfektibilität der menschlichen Natur in uns selbst und in der Gesammtheit, und auf der Vorahnung des der einzelnen Individualität vorausbestimmten besonderen Antheils in Fortbildung der Gesammtzustände, und

als Individualität in demselben aufzugeben. Während die Veränderungen, welche mit den Altersstufen gegeben sind, für das innere Leben des Thieres keine bleibende Bedeutung haben; bestimmt der Geist in ihnen sich selbst so zur Totalität weiter, daß er durch seine Reflexion der vorangehenden Lebensmomente zu einer immer reicheren Fülle der Anschauung und des Wollens auch eine ewige Jugendfrische sich bewahrt. Sind die geistigen Richtungen vornämlich darin verschieden, daß der Geist entweder mehr der theoretischen Betrachtung oder der praktischen Thätigkeit oder einem Mittleren, dem künstlerischen Leben, sich zuneigt; so durchläuft doch ein Jeder vermöge der durch die Altersstufen bestimmten Tendenzen in verschiedenem Grade nach einander alle jene Richtungen. Er ist in der Jugend poetisch gestimmt, greift als Mann praktisch in die Welt ein, und neigt sich als Greis der Kontemplation zu, jedoch, wenn er sich normal entwickelt hat, nicht ohne die jugendliche Idealität und die lebendige Theilnahme an den universellen Interessen der wirklichen Welt sich zu bewahren.

Die Einsicht in diesen inneren Lebensverlauf bedingt wesentlich die Stellung zu dem Probleme, das wir betrachten, und es ist daher kein Wunder, wenn jene Einsicht in dem Hegel'schen Systeme sich bedeutend alterirt findet. Beschreibt Hegel in seiner Psychologie*) das Kindesalter als die Stufe der Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen, das Jünglingsalter als die der Spannung der Subjektivität gegen die vorhandene Welt, das Mannesalter als die der Anerkennung der objektiven Welt und der reellen Selbstbetheiligung an ihr, und läßt er endlich das Greisenalter in Folge der in ihm sich bildenden Freiheit von den beschränkten Interessen der äußerlichen Gegenwart in die Unthätigkeit sich abstumpfender Gewohnheit übergehen; so hat er in seiner Schilderung Falsches mit Wahrem, Abnormes mit Normalem vermisch[illegible] ganze Tiefe des geistigen Lebens zu bringen u[illegible]

*) Bd. VII. S. 88.



als Individualität in demselben aufzugehen. Während die Veränderungen, welche mit den Altersstufen gegeben sind, für das innere Leben des Thieres keine bleibende Bedeutung haben; bestimmt der Geist in ihnen sich selbst so zur Totalität weiter, daß er durch seine Reflexion der vorangehenden Lebensmomente zu einer immer reicheren Fülle der Anschauung und des Wollens auch eine ewige Jugendfrische sich bewahrt. Sind die geistigen Richtungen vornämlich darin verschieden, daß der Geist entweder mehr der theoretischen Betrachtung oder der praktischen Thätigkeit oder einem Mittleren, dem künstlerischen Leben, sich zuneigt; so durchläuft doch ein Jeder vermöge der durch die Altersstufen bestimmten Tendenzen in verschiedenem Grade nach einander alle jene Richtungen. Er ist in der Jugend poetisch gestimmt, greift als Mann praktisch in die Welt ein, und neigt sich als Greis der Kontemplation zu, jedoch, wenn er sich normal entwickelt hat, nicht ohne die jugendliche Idealität und die lebendige Theilnahme an den universellen Interessen der wirklichen Welt sich zu bewahren.

Die Einsicht in diesen inneren Lebensverlauf bedingt wesentlich die Stellung zu dem Probleme, das wir betrachten, und es ist daher kein Wunder, wenn jene Einsicht in dem Hegel'schen Systeme sich bedeutend alterirt findet. Beschreibt Hegel in seiner Psychologie*) das Kindesalter als die Stufe der Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen, das Jünglingsalter als die der Spannung der Subjektivität gegen die vorhandene Welt, das Mannesalter als die der Anerkennung der objektiven Welt und der reellen Selbstbetheiligung an ihr, und läßt er endlich das Greisenalter in Folge der in ihm sich bildenden Freiheit von den beschränkten Interessen der äußerlichen Gegenwart in die Unthätigkeit sich abstumpfender Gewohnheit übergehen; so hat er in seiner Schilderung Falsches mit Wahrem, Abnormes mit Normalem vermischt, ohne in die ganze Tiefe des geistigen Lebens zu dringen und damit die so klar

*) Bd. VII. S. 88.

klar in seinem Verlaufe sich vorbildende Unendlichkeit des persönlichen Wesens zu erkennen. Daß sich auf dem Grunde einer solchen Auffassung allgemein bei Schülern des Hegel'schen Systems die Skepsis an der Unsterblichkeit des Menschen gebildet hat, ist eben so begreiflich, als, sofern ihr ein Mangel an eigenem selbständigen Eindringen in die Tiefe des geistigen Lebens zu Grunde liegt, tadelnswerth.

Es ist grundfalsch, wenn Hegel auch hier den Lebensproceß vornämlich nur von seiner negativen Seite als eine Reihe bloßer immer wieder nur verschwindender Einseitigkeiten in Richtung und Gesinnung des Geistes auffaßt, statt die in dem Negativen und wesentlich nur der Erscheinung Angehörigen wirkende harmonische und positive Entfaltung hervorzuheben. So ist es grundfalsch, wenn er S. 91 zwischen dem Jünglings- und Mannesalter den schroffsten Gegensatz statuirt, als ob der Jüngling die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substanziellen sich selbst, der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibe, während der Mann zu der wahren Einsicht gelange, daß die Welt das Substanzielle, das Individuum nur ein Accidenz sei. Wäre dem so, dann hätten wir einen fantastischen Jüngling und einen philisterhaften Mann vor uns; denn Philister ist ein Mann, welcher von der Persönlichkeit nur die Meinung hat, daß sie bloßes Accidenz der objektiven allgemeinen Vernunft sei, folglich zu dieser gänzlich selbst- und willenlos, als bloßes passives Organ sich zu verhalten habe. In der That ist der Gegensatz zwischen dem wahren Jünglings- und Mannesalter, wie er sich bei jeder normalen Entwicklung im Wesentlichen gestaltet, nicht von jener schroffen Art, daß beide Altersstufen blos negativ sich zu einander verhielten, sondern, wie auch Hegel zum Theil nicht umhinkann anzuerkennen, die jugendlichen Ideale beruhen nur auf der Erkenntniß der Perfektibilität der menschlichen Natur in uns selbst und in der Gesammtheit, und auf der Vorahnung des der einzelnen Individualität vorausbestimmten besonderen Antheils in Fortbildung der Gesammtzustände, und

diese Ideale müssen daher nicht nur im praktischen Leben sich bewahrheiten, theils indem sie diesem seine Frische und Idealität verleihen, theils indem sie umgekehrt an ihm selbst sich läutern, sondern sie werden, da die Perfektibilität der menschlichen Natur in Wahrheit eine unendliche ist, selbst über das Mannesalter hinaus in das Greisenalter reichen und in ihm zur Hoffnung eines höheren Lebens sich verklären.

Verfehlt ist daher namentlich die Schilderung des Greises, welche Hegel S. 102 gibt. Hier sagt er: der Greis lebe ohne bestimmtes Interesse, weil er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben habe, und ihm die Zukunft nichts Neues zu versprechen scheine, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen möchte, schon das Wesentliche, Allgemeine zu kennen glaube. Sein Sinn sei dem Allgemeinen und Vergangenen zugewendet; deßwegen reize ihn nicht mehr das Einzelne der Gegenwart, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhalte. Diese Weisheit, dieß leblose Zusammengegangensein der subjektiven Thätigkeit mit ihrer Welt, führe zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur proceßlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstrakten Negation der lebendigen Einzelheit — zum Tode — führe.

Wir finden in dieser Schilderung trotz des trostlosen Resultats, in welchem sie endigt und worin das gerade Gegentheil unserer bisherigen Lehre gesetzt ist, doch im Ganzen eine vollere Anerkennung des Greisenlebens, als dieß sonst bei Gegnern der Unsterblichkeitslehre der Fall ist *). Sieht der Troß der letzteren in dem Greisenalter nur die Zeit einer allgemeinen Abschwächung aller Kräfte des Geistes und des Leibes, die endlich bis auf den Nullgrad herabsinke und damit in den Tod, die völlige Vernichtung der Persönlichkeit, übergehe; so liegt der Schilderung Hegel's die richtige Ahnung zu Grunde, daß

*) Vergl. z. B. Richter's Schilderung des Greisenalters in seiner mehrerwähnten Schrift S. 54.

es sich im Greisenalter nur um den Untergang einer Art von Thätigkeit und den Aufgang einer anderen Art geistiger Richtung im Inneren der Seele handle, eine Veränderung, die wir am besten mit den Worten des Verfassers des zweiten Korintherbriefs bezeichnen können: ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται. Weil in der Seele des Greises das kontemplative Leben, das Leben in der universellen Idee, besonders in ihrer höchsten Beziehung, der auf Gott vorherrschend beginnt; so läßt auch das Gedächtniß für das Einzelne und Zufällige und die in die Kämpfe des Lebens sich stürzende Thatenlust nach, sowie eine gewisse Weichheit des Gemüths eintritt. Alles Dieß nun, was wir zuletzt genannt haben, erscheint dem oberflächlichen Beobachter als Anzeichen einer nahenden gänzlichen Abschwächung aller Kräfte, aber es ist, wie bemerkt, nur die Folge von dem innerlich aufgehenden höheren Leben in religiöser und philosophischer Kontemplation, eine Folge davon, daß der Geist des besseren Greises, der wirklich gut gelebt hat, nun in seine innere koncentrische Tiefe sich zurückzieht, um die Resultate seines Lebens zu erfassen, und daß er, je weniger er in den unmittelbaren Kampf der reellen Interessen verflochten ist, desto uneigennütziger den Mitgefühlen sich öffnen kann.

Wenn nun aber Hegel selbst dieß im Wesentlichen begriffen hat, wie konnte er zu den Schlußworten kommen, daß die Weisheit, dieß leblose Zusammengegangensein mit der Welt, zur gegensatzlosen Kindheit, und die zur proceßlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit zum Tode führe? Sah denn einmal Hegel nicht, daß, wenn er hier den Kampf nur wieder zur gegensatzlosen Einheit des Anfangs werden ließ, er damit selbst das sonst von ihm geltend gemachte Gesetz verletzte, wornach das Ende als der erfüllte Anfang, hiemit zwar als wiederhergestellte Identität des Subjekts und seiner Welt, die aber zugleich die Fülle des Erlebten in sich bewahrt enthält, zu begreifen sei? Hätte nicht diese Betrachtung Hegel'n auf das Grundfalsche seiner Folgerung führen sollen? Und in der That

sollte die Weisheit mit „dem leblosen Zusammengegangensein der Subjektivität mit ihrer Welt" so identisch sein, daß Hegel sie ohne Weiteres als Wechselbegriffe setzen konnte? Das höchste Leben, das Leben in dem durch die Gesammterfahrung des Geistes erprobten Allgemeinen und Göttlichen — dieses sollte in sich selbst das nichtigste, dasjenige sein, das in sich selbst schon den Tod trägt und zum Tode von selbst führen muß? Das Aufgeben des Interesses an dem unmittelbar Einzelnen, das Aufgeben der Selbstbetheiligung an den Kämpfen der äußerlichen Welt ist noch nicht ein Verlust alles Interesses an den Aufgaben des Lebens, vielmehr nur die Folge von dem Eintreten der höheren universellen Interessen. Wenn auch der Greis vermöge seiner physischen Natur nicht mehr selbstthätig in die Kämpfe des Lebens eingreifen kann, vermag er doch ihnen mit der größten inneren Theilnahme für das, was er als das Wahre und Göttliche erkannt hat, zu folgen. So sehen wir edle Greise die streitenden Söhne und Enkel wenigstens mit ihrem Rathe, ihrer höheren Einsicht in die Kämpfe des Lebens begleiten, und da, wo der Kampf selbst ein rein universeller und geistiger ist, wo es sich unmittelbar um Vertheidigung religiöser und philosophischer Ueberzeugungen handelt, sehen wir Greise so großartig, ja herrlicher sich der Idee weihen, als die Jüngeren ihres Geschlechts. Zu den bewunderungswürdigsten Märtyrern der christlichen Kirche gehörten Greise, und den erhabensten Tod für die spekulative Idee in dem ungebeugtesten Freimuth, den ein edles Bewußtsein verleiht, und in der ausdauerndsten, freudigsten Liebe zum Göttlichen und zur Wahrheit starb ein Greis, Sokrates. Der Trübsinn, mit welchem Greise über die Bestrebungen der jüngeren Mitwelt oft klagen, ist nur die Folge einer unfreien Bildung in der eigenen Jugendzeit oder eines zu frühen, trägen Abschlusses derselben. Wer in der Jugendzeit wahrhaft frei in das Seiende geblickt und hierdurch in die sich vorbildende Zukunft der Menschheit geschaut, wer für diese Zukunft als Jüngling geschwärmt, für sie als Mann gewirkt hat,

kann im Greisenalter nur sich freuen der indeß zu jenem Ziele jugendlicher Ideale höher fortgeschrittenen Entwicklung der Menschheit, und die Abendröthe, welche den Horizont des Greisenalters noch erhellt, ist dann kein trübes Licht, sondern von den Strahlen einer sich verjüngenden Gegenwart erhellt.

Wenn wir aber bei allem diesem höheren universellen und mehr kontemplativen Interesse an den Aufgaben der Menschheit, welches wir dem Greise vindiciren, selbst zugestehen, daß im Ganzen sein Interesse an dem unmittelbaren Einzelnen und seine Thatenlust sinke; sollte darin ein Zugeständniß an die nihilistische Philosophie der Zeit liegen? Wenn es wirklich ein ewiges Leben des persönlichen Geistes gibt und wenn doch dieses Leben, wie es auch im Uebrigen gestaltet sein mag, für die Edlen unseres Geschlechts nur ein reineres, ungetheilteres Leben in den ewigen, unendlichen Ideen und damit in Gott selbst, dem Grunde aller Ideen, sein kann, als dieß das irdische ist; wie sollte das irdische Leben lieblicher in das ewige übergehen können, als dadurch, daß schon vermöge einer gottgeordneten Naturnothwendigkeit eine Zeit eintritt, in welcher der Geist anfängt, sich selbst von dem blos Sinnlichen, Einzelnen und Gegensätzlichen zu befreien und sich dem Ewigen und an und für sich Seienden, damit aber auch über den Gegensätzen des Lebens Erhabenen zuzuwenden!

Dr. Wirth.

Einige Bemerkungen für die Weiterbildung des Theismus

von

Dr. H. Schwarz.

Es wird wohl Niemand läugnen, daß der Theismus diejenige Vollendung, welche er erreichen soll und muß, noch nicht erreicht hat; hievon gibt schon die Thatsache der verschiedenen theistischen Richtungen und Gestaltungen offenes Zeugniß, und es ist ohne Zweifel deßhalb auch der Aus- und Weiterbau der theistischen Weltanschauung als Hauptzweck dieser Zeitschrift ausgesprochen worden. Indem wir nun hiezu mit dem Nachfolgenden etwas beizutragen versuchen, glauben wir uns der Vorfrage, ob jetzt und künftighin ein einzelnes, die Hauptrichtungen der Philosophie in sich concentrirendes, ein dominirendes System als Werk eines Einzelnen möglich sei oder nicht, überheben zu dürfen, einestheils weil uns bereits Chalybäus im zweiten Hefte dieses Jahrgangs vorliegender Zeitschrift das Nöthige hierüber treffend ausgesprochen zu haben scheint, anderntheils weil die Nothwendigkeit der Weiterbildung des Theismus auch von denen, die in jenem anderer Meinung sind, zugegeben wird. Hiefür, für die Sache selbst, ist ja wesentlich nur die tiefere Grundlegung und die darauf zu vollziehende genügendere Darlegung des Theismus von Wichtigkeit, und die Geschichte wird dann von selbst unzweifelhaft herausstellen, ob solches die That eines Einzelnen, wenn auch immer als Resultat der Gesammtthat Aller, oder ob es in eigentlicher Weise das Product einer Mehrheit von Denkern sein wird. Zunächst aber ist es sicherlich Aufgabe eines jeden, die Ansichten, welche er in Betreff der Weiterbildung des Theismus hat, auszusprechen, sie ebendamit Andern zur Prüfung und Beurtheilung vor-

zulegen, und so nicht weniger auch Belehrung und Förderung seines eigenen Strebens zu erlangen.

Die erste, obwohl an sich kaum anzuführende Forderung an den Theismns ist nun gewiß keine andere, als die, daß er rein nnd streng wissenschaftlich zu sein hat, nur so hat er ja Anspruch darauf, wirklich Philosophie, nicht eine Halb- oder Unphilosophie zu sein, nur so vermögen wir auch gegründete Hoffnung zu haben, daß die verschiedenen Richtungen wie der Philosophie im Allgemeinen, so auch des Theismus insbesondere in tieferer Erfassung der Wahrheit sich einigen werden, daß diese sich immer voller und reiner ergeben wird. Gleichwohl dürfte es schwerlich zu läugnen sein, daß gerade der Theismus jener obersten Forderung nicht immer Genüge that; er nahm so häufig unbewiesene Voraussetzungen in sich auf und erbaute sich zum Theil gerade auf ihnen. Dieser dogmatische Charakter, welcher dem Theismus nicht selten anhängt, ist daher auch der Grund, welcher dieser Weltanschauung in den Augen der Strengwissenschaftlichen nicht wenig geschadet hat, so daß das Vorurtheil, als ob man der theistischen Grundanschauung nur huldigen könne auf Kosten eines ungetrübten wissenschaftlichen Verfahrens, bis heute noch nicht ganz gewichen ist. Und darob dürfen wir nicht blos die philosophischen Gegner des Theismus anklagen, gibt es doch Manche, welche der theistischen Richtung äußerlich sich anschließen, und dabei nichts desto weniger wähnen, der Weg reiner, vernünftiger Erkenntniß führe, so er anders consequent verfolgt werde, nothwendig zum Atheismus. Ist aber diese das philosophische Erkennen des Absoluten durchaus läugnende Meinung offenbar darauf aus, die Philosophie gänzlich, wo nicht zu vernichten, so doch zu degradiren, so geschieht dieß, obgleich in minderer Weise auch von denen, welche dem subjectiven Geiste die Fähigkeit absprechen, das Wesen des Absoluten in seiner vollen Wirklichkeit, ebendamit ganz genügend zu erkennen. Da nun freilich der Mensch und vor Allem seine Vernunft die hiemit gegebene bloße Wahrscheinlichkeit und Zufälligkeit hinsichtlich des tiefsten Wahren nicht

ertragen kann, so ist es von hier aus ganz natürlich, in jenem Falle dogmatische Stützen zu Hülfe zu nehmen. Zu solcher geringeren Schätzung des menschlichen Erkennens und zu dem daraus nothwendig folgenden Mangel an voller, strenger Wissenschaftlichkeit hatte der Theismus freilich vielfach eine nicht unbedeutende Veranlassung durch die Hegel'sche Schule, welche so gerne in dem Begriffe unmittelbar und schlechthin das Wahre zu haben und unfehlbar zu produziren behauptete. Gegen diese Ueberspannung des begreifenden Denkens, welches sich selbst so mannigfach in seinen eigenen Producten als unrichtig erwies, war jene Herabsetzung nur das andere Extrem. Aber so gewiß das Denken nicht schlechthin und ohne alles Weitere die volle Wahrheit erfassen und hervorbringen muß, so gewiß es ein richtiges oder falsches, mehr oder weniger ausgebildetes sein kann, ebenso gewiß muß dasselbe demungeachtet die Wahrheit wirklich und in ihrem ganzen Wesen zu erkennen vermögen. Sonst hätte das Denken das, was ihm seine innerste Dignität verleiht, verloren, es hätte einen blos relativen Charakter, und hiemit die Philosophie sich selbst negirt. Die Lehre von einem nicht vollen, das Wesen des Absoluten nicht ganz erfassenden Erkennen aber gründet sich eigentlich auf die einseitig empiristische Voraussetzung, daß, um das Wesen eines Gegenstandes adäquat, wirklich und vollkommen zu erkennen, nothwendig vorher die empirische Erkenntniß aller einzelnen Seiten des Gegebenen vollendet sein müsse. Weil jedoch die Empirie rein als solche nie ganz fertig wird, so müßte man von jener Grundvoraussetzung aus folgerichtig dazu gelangen, alles adäquate Erkennen des Wesens irgend eines Gegenstandes zu negiren. Dagegen kommt es bekanntermaßen vielmehr zunächst nur darauf an, wesentliche Eigenschaften und Merkmale des Gegenstandes erfaßt zu haben, von welchen aus dann der denkende Geist nothwendig und sicher auf das übrige Wesentliche, wie auf die innerste Wesenheit selbst hingeführt wird. Denn zu meinen, es könnte noch andere Merkmale geben, in welchen das Wesen total anders sich darstelle, Merkmale, welche den erfaßten

ganz und gar entgegengesetzt wären, ist durchaus unphilosophisch, da hiemit die organische Einheit des Dings in sich als nichtig oder blos zufällig vorausgesetzt sein würde. Wie wenig aber dieß der wahre Sachverhalt ist, zeigt sich schon darin, daß aus den einmal erfaßten Momenten des Wesens die empirische Betrachtung selbst erweitert und erhellt wird, daß vornehmlich in und mit der tieferen Erforschung der gewonnenen Momente das reine, volle Wesen immer mehr sich aufschließt, indem die Wesenserkenntniß selbst sich stets verbessert und vertieft. Hierin besteht ja eben das Eigenthümliche der rein denkenden Betrachtung, und wäre sie unmöglich, so gäbe es wie keine wirkliche, genügende Erkenntniß des Wesens der Erscheinungen, so noch weniger irgend eine Erkenntniß des Absoluten. Vermag das Wesen, welches sei es näher, sei es entfernter (wie z. B. das tiefste, das Absolute) der erscheinenden Welt zu Grunde liegt, nicht selbst, wenn es einmal in irgend einem Punkte erfaßt ist, weiter zu treiben zu immer reinerer und vollerer Erkenntniß seiner, so ist es entweder als ein in sich Todtes, Abstractes, oder als ein den Erscheinungen ferne Liegendes gefaßt, in welch' letzterem Falle es dann eben nicht mehr das Wesen dieser Erscheinungen ist. Soll jedoch das Wesen nicht blos scheinbar der Grund und die Quelle der Erscheinungen sein, so muß es offenbar als ein in sich lebendiges, organisches begriffen werden. Wie sehr aber gerade auf der Dialektik des Wesens die Philosophie sich erbaut, von welch' hoher Bedeutung jene für diese ist, läßt sich am Deutlichsten am Begriffe des Absoluten selbst zeigen. Denn ist nur einmal das Absolute überhaupt erwiesen und zugegeben, wenn auch in der unbestimmtesten und getrübtesten Gestalt, so muß sich diese rein vermöge des Begriffs des Absoluten in nothwendigem Fortgange zur reinen, vollen Idee desselben erheben. Es sei z. B. nur das Allerallgemeinste zugestanden, daß das Endliche eben als solches das Unendliche voraussetze, dieses also die absolute Voraussetzung sei, so wird sich schon von diesem Begriffe aus das wahre und volle Wesen des Absoluten weiter und bis zum höchsten Punkte

bestimmen. Soll nämlich das Absolute nicht blos scheinbar die Voraussetzung des Endlichen sein, so muß es nothwendig dieses seinem ganzen Wesen nach aus und durch sich setzen. Hiemit ist unmittelbar gegeben, daß das Absolute als nothwendig von und durch sich setzend in sich lebendig, näher noch geistig, der absolute Geist ist, wie auch daß dasselbe als absolute Voraussetzung und somit Alles aus sich setzend keinerlei dualistischen Rest neben oder in sich haben kann, daß es das allseiende, als absoluter Geist unmittelbar die absolute Substanz ist. Hiemit ist das Tiefste, das Grundwesentliche des Absoluten gewonnen, alles Uebrige muß sich als Moment dieses Begriffs in dessen weiterer Verfolgung von ihm selbst aus ergeben. Diesem allem gemäß sollte der Theismus sehr vorsichtig sein mit der Negirung der Möglichkeit eines wirklichen vollen Erkennens des Absoluten; er könnte sich damit gar leicht selbst negiren. Denn behauptet der Theismus jenes, wie mag man es dann Andern verargen, wenn sie aussprechen, ein theistischer Begriff des Absoluten sei freilich nicht genügend und vollkommen zu erfassen, davon aber liege der Grund nicht im Erkennen, sondern in dem Begriffe, den man erreichen wolle, und der sich in dieser Unerreichbarkeit selbst als ein unwahrer darstelle. Läugnen Andere von entgegengesetzter Richtung der Philosophie aus die volle Geistigkeit, Persönlichkeit Gottes, so kann man doch immerhin auf ihre ganz andere Grundanschauung hinweisen, läugnen aber diejenigen, welche auf Erfassung des vollen Wesens des Absoluten ausgehen, daß diese ganz möglich sei, dann scheint kein Ausweg mehr übrig, und den Gegnern wären die besten Waffen in die Hände geliefert.

Wie aber die Philosophie hinsichtlich des Absoluten keine unbegründete Voraussetzung gelten lassen darf, so auch nicht hinsichtlich des Wesens der Welt, eine Forderung, welche an den Theismus um so mehr ergeht, da er mit Recht das Absolute als ein In- und Fürsichseiendes hervorhebt. Gerade hier liegt die Gefahr sehr nahe, an dem Wesen der Welt, sei es in der Weise von Monaden oder wie sonst, etwas Vorausgesetztes

nicht wirklich und vollkommen aus dem Absoluten Deducirtes zu haben, und so, bald mehr, bald weniger offen, in Dualismus zu verfallen. Dieser Mangel wird sich vor Allem darin offenbaren, daß man die substantielle Anschauungsweise in ihrem vollen Rechte nicht anerkennen und erhalten wissen, daß man ebendaher auch dem Pantheismus nur eine untergeordnete Bedeutung zugestehen, von ihm in Wahrheit nichts annehmen will; und doch ist es gerade der Pantheismus, welcher das andere, ebenso berechtigte Extrem zu solchem abstracten Theismus bildet, indem derselbe hauptsächlich auf eine einheitliche Anschauung der Welt im Verhältnisse theils zu sich selbst, theils und besonders zu dem Absoluten dringt. Dabei versteht es sich von selbst, daß der Pantheismus nicht ohne Weiteres in den Theismus verpflanzt werden kann, da jener seinen bedeutenden Mangel darin hat, über der einheitlichen Anschauung die specifischen Unterschiede von Gott und Welt, Geist und Materie u. s. w. zu sehr verschwinden zu lassen. Diese Unterschiede müssen vielmehr in und mit der Einheit, diese in und mit jenen begriffen werden, was die Natur des Denkens, das Wesen des Absoluten und die richtige Betrachtung der Welt gleich stark fordert. Wenn nun aber selbst der Pantheismus, welchem gemäß seinem Grundcharakter die Hauptaufgabe gefallen war, jene Einheit vollkommen zu begreifen, ebendamit den Dualismus total zu bewältigen, solches nicht ganz vermocht hat, so wäre es ungerecht, von dem Theismus, der gerade dem Pantheismus gegenüber die wesentlichen Unterschiede hervorzuheben hatte, zu verlangen, er sollte jenes längst geleistet haben. Je mehr jedoch in der neuesten Zeit dem Pantheismus selbst die specifischen Wesenheiten als wirklich anzuerkennende hervorgetreten sind, und er gerade deßhalb über sich hinaus und dem Theismus näher getrieben wird, um so mehr wird auch der Theismus seine nicht selten abstracte Stellung gegen jene Weltanschauung wirklich aufzugeben und den in ihr liegenden absoluten Gehalt, die substantielle Anschauung, vollkommen anzuerkennen, diese in sich organisch aufzunehmen, und dadurch ebenso sich selbst, wie jene

Anschauung weiter zu bilden haben. Ja es scheinen sich in unsern Tagen die oben angeführten Aufgaben für den Pantheismus und den Theismus geradezu umzukehren, und nunmehr jenem die Gewinnung der specifischen Unterschiede, diesem die der wesentlichen Einheit zuzufallen. Aus diesem Grunde hat man ja dort so vielfach das Moment der Entwicklung, den Proceß dem Absoluten abgesprochen, wie man hier Gott als den absolut wirklichen, die Welt ganz aus sich setzenden zu fassen strebt. Ist aber mit jenem dem bloßen Pantheismus seine Grundlage entzogen, so ist mit diesem der abstracte Theismus nicht weniger verlassen: beides strebt auf einen concreten, in sich erfüllten Theismus hin.

War mit diesem Allem gefordert, das Absolute theils als in sich vollkommen seienden, theils als den alles Daseiende vollkommen aus sich setzenden absoluten Geist zu haben, so glaubten Manche, Gott sei als das in sich allbefassende Urprincip nur dann ganz zu begreifen, wenn ein besonderes reales, näher materiales Element oder eine solche Seite in Gott angenommen werde. Sahen nun hingegen Andere mit Recht ein, der absolute Geist sei wesentlich als reiner Geist zu denken, so stellten sie meist, an demselben Grunddualismus zwischen Geist und Materie leidend, das Princip dieser in Art einer Urmaterie mehr außer und neben Gott. So that die richtige Ansicht von dem Absoluten als nothwendig in sich reinem Geiste dem Begriffe dieses als des Urprincipes Abbruch und brachte zugleich den auch bei jener ersteren Theorie noch nicht ganz bewältigten Gegensatz des Idealen und Realen offen zu Tage. Scheint aber die volle Ueberwindung dieses Dualismus, die damit geforderte volle idealistische Deduction des Realen eines der Hauptprobleme der Philosophie unserer Zeit zu sein, und hat der Verfasser dieses gerade auch hierauf seinen Blick zu lenken gestrebt, so muß es ihm um so mehr gestattet sein, einem Mißverständnisse seiner Ansicht vorzubeugen, welches aus der Darstellung entspringen könnte, die Hr. Professor Chalybäus S. 176. dieses Jahrgangs vorliegender Zeitschrift davon gegeben hat. Chaly-

...mlich dort, es müsse meiner Theorie gemäß die
...dium und zwar als gemeinschaftliches basisches
...istigen Urgrundes und des Menschengeistes
...ezu nun muß ich bemerken, daß mir aller-
...es Medium für den Menschengeist, aber
...ner Weise für den Urgrund, den ab-
...naturartiges basisches Medium, ein
...istigen Urgrundes scheint mir eben
...ssen volle Ueberwindung in ih-
... der Art, wie sich mir dieselbe als
...us in meiner Schrift über die wesentlich-
...gen an eine Philosophie der Gegenwart u. s. w.
...schiedenen Gesichtspunkten aus hervorzuheben versucht
wo...rden ist. So steht gerade unmittelbar vor der von Chaly-
bä...us citirten Stelle: „Ist der menschliche Geist die vollendete Ausprägung des absoluten Geistes in dessen Wesensäußerung in der Welt" u. s. w., S. 30. meiner Sch. folgende: „Die Natur nimmt die unterste Stufe des Weltsystems ein; sie ist Basis und Vorbereitung für den Geist, d. h. für den menschlichen Geist. Nur dieser hat die Natur zu seiner Basis, der absolute Geist ist als absolut naturans über jene Dualität des Seins vollkommen erhaben." Eine nähere Erklärung des letztern Satzes kann folgende Stelle bieten, welche sich S. 55 jener Schrift findet: „Wenn es zum Geistigsein des Grundes (zum absoluten Geiste als dem absoluten Princip) gehört, daß er wirklicher absoluter Geist ist, so gehört zum vollkommenen Grundsein, daß derselbe der alles Seiende begründende und umfassende ist, und dieß in Wahrheit nur stattfindet, wenn jener alles Seiende nur aus sich setzt, so daß dieses die volle Ausprägung seines Wesens ist. Sobald daher das Seiende von seinem vollständigen Wesen etwas verlieren müßte, um in jener Weise begründet zu sein, so wäre der volle, letzte Grund noch nicht erfaßt. Diesen haben wir dann, wenn sich aus ihm das Seiende in seinem ganzen Wesen ergibt, versteht sich ohne alle Künstelei oder Zwang, auf vollkommen freie, organische Weise.

Der Grund muß demnach der Grund des vollen Wesens des Objekts, wie des Subjekts sein." Ebendeßhalb ist in jener Schrift immer nur von der Dualität der geistigen Factoren, des Willens und der Intelligenz, als in absoluter Weise das Wesen des absoluten Geistes ausmachend die Rede, und so, daß der absolute Geist als solcher unmittelbar die absolute Substanz, vollkommen Grund und vollkommen Geist in Einem sein müsse. Soll auf diesem Wege ein ebenso reiner, als in sich erfüllter Idealismus erreicht werden, so ist von dem Verfasser auch stets darauf gedrungen worden, daß die Materie wie das ganze objective Dasein als reines Product des absoluten Geistes in seiner Selbstäußerung und als letzlich rein geistigen Wesens zu erfassen, ebendaher auch der Begriff der Materie als des erloschenen, erstarrten Geistes, ganz und wirklich zu vollziehen sei. Hiemit wäre zugleich eine volle, directe Ableitung der Welt aus Gott ihrem Hauptprobleme nach gewonnen; es wäre auch das Absolute in der That das absolut Wirkliche, so daß weder es selbst sein Dasein nur hätte am Endlichen, noch dieses für sich ein bloßer Schein wäre. Wir hätten dann keinen Real-Idealismus in dem Sinne, daß das Reale einen noch unbewältigten, dualistischen Gegensatz neben dem Idealen bildet, sondern einen Idealismus, der unmittelbar und rein in sich der volle Realismus ist.

Eben jene wesentliche Forderung der wirklichen, vollen Deduction des Endlichen aus dem Absoluten verlangt aber nothwendig, daß das Absolute an den Anfang des Systems als solchen gestellt, und aus ihm nun das Endliche abgeleitet werde. Nur so vermag der Begriff des absoluten Geistes als der einen, absoluten Substanz vollzogen zu werden, bei jeder andern Stellung scheint dieß, sowie die volle Ableitung der Welt aus Gott, ebendamit auch die gänzliche Bewältigung des Dualismus unmöglich zu sein. Jene Stellung des Absoluten, weil sie allein dem objectiven Sachverhalte gemäß ist, fordert daher auch der Begriff der Philosophie als der idealen Reproduction des Realen; so gewiß das Endliche aus dem Absoluten und durch dieses ist,

so gewiß dieses das Prius und jenes das Posterius ist, so gewiß muß auch das System der Philosophie, wenn es anders das volle Wesen des Seienden wiedergeben und nicht einem einseitig subjectiven Scheine sich aussetzen will, auf jene Weise verfahren. Den Stand- und Stützpunkt der Philosophie nehmen auch wir insofern im Subject, als dieses in seinem reinen Wesen den relativen Anfang, das Principiat bildet, um zu dem absoluten Stand- und Stützpunkt des Subjects selbst wie alles Daseienden, d. h. zum absoluten Geiste zu gelangen. Ist aber so die Philosophie selbst, um ihrem Systeme vollen, absoluten Halt zu geben, letztlich auf das Absolute zu gründen und von ihm aus zu erbauen, so dürfte damit ihr Unterschied von der Theologie dennoch vollkommen gewahrt sein. Wenn uns nämlich die Philosophie vor Allem und zunächst Anschauung des Seienden zu sein scheint, und so erst von der Welt aus zur Gottesanschauung gelangt, wenn sie ebendaher einen relativen Anfang hat, um durch dessen Vermittlung von der Spitze der Weltwesen aus das Absolute zu erreichen, so ist die Philosophie hiedurch wesentlich verschieden von dem wahren Wesen der Theologie, der Religion überhaupt, sofern diese jenen Weg der Vermittlung bereits hinter sich hat, bei ihr das Endliche ebenso unmittelbar sich in das Absolute, wie dieses in sich versetzt, und die Religion deßhalb vor Allem und zunächst Gottesanschauung ist.

Eine Philosophie aber, welche von den gegebenen Principien ausgehen und dem aufgestellten Ziele zustreben würde, dürfte am Passendsten als substantieller Theismus zu bezeichnen sein; in ihm wäre vornehmlich das erhalten, was der Pantheismus durchaus Berechtigtes enthält; die Erfassung des Absoluten als der absoluten Substanz, diese aber zugleich als diejenige begriffen, welche nicht blos lebendig oder geistartig, sondern wirklich der absolute Geist ist. Hiermit ist dann der Geist vollkommen als das Prius alles Materiellen erfaßt, ohne daß darum dieses spiritualistisch verflüchtigt würde, weil dasselbe hier ja eben wirklich und ganz als der anders gewor-

Der Grund muß demnach der G[illegible]r absolute) an- Objekts, wie des Subjekts sein." [illegible] als Hauptpunkt immer nur von der Dualität d[illegible]e Welt aus Gott und der Intelligenz, als in [illegible]mmer stärker auf, je soluten Geistes ausmacher[illegible]h einen Sprung be- Geist als solcher un[illegible]rte Lösung zu machen. kommen Grund und [illegible], das volle Wesen der Soll auf diesem [illegible] Entäußerung des Absoluten, Idealismus er[illegible]n Schöpfung als Selbstäußerung darauf gebr[illegible], so gestaltet sich jene Frage näher zu der: objective F[illegible]r absolute Geist in seiner Selbstäußerung zuerst stes in [illegible]seienden, als erloschenen Geist. In directer Weise gen[illegible] sich dieß dadurch lösen zu können, daß, auf Grund des ter[illegible]griffs Gottes als Dualität oder Duplicität geistiger Facto- [illegible] in der Selbstäußerung diese Dualität zuerst in schlechthinni- ger Einheitssetzung der Factoren und eben durch sie erlischt, wo- mit, da doch der absolute Geist selbst als solcher ab- solut real, nichts blos Imaginäres ist, ein wirkliches, un- geistiges, materielles Dasein gesetzt ist (eine genauere Erörterung dieses Punktes siehe in der Abhandlung des Verf.: „Ueber die Entstehung der Welt aus Gott und die damit zusammenhän- genden Bestimmungen Gottes und der Welt," in Noack's Jahr- büchern für speculative Philosophie, Jahrg. I. Heft 4. S. 70. ff.). Verlangt aber so die wirkliche Vollziehung des Begriffs der Materie als des erloschenen Geistes, ebendamit die volle Erreichung einer directen Ableitung der Welt aus Gott eine Einheitssetzung in der angeführten Weise, fordert diese selbst für sich eine Dualität von Factoren des Geistes: so erhellt auch von hier aus, wie jene die tiefsten metaphysischen Wesens- elemente bilden, und wie wichtig es daher ist, sie in ihrer vol- len Bestimmtheit zu erfassen. Weder vom Willen, der allein das Wesen des Geistes constituiren sollte, noch von einem eben- so gefaßten Denken aus hat man die volle Eigenthümlichkeit der Welt und besonders des subjectiven Geistes zu begreifen vermocht; die erstere Ansicht behauptet dabei, daß das Denken eine

Daseinsweise des Willens sei, mit ebenso viel Recht,
ite Ansicht das Umgekehrte. Offenbar deutet auch
obige Grundverhältniß des Willens und des Den-
r hin; in dem Willen daher das Wesen des
rblicken, erscheint so immer als das andere
Ansicht, welche nur vom Denken solches

1847.

Recensionen.

Die neueste Literatur über Giordano Bruno.

Von

Dr. Schwegler in Tübingen.

1) Dr. Clemens: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847.
2) Bartholmèss, Chr.: Jordano Bruno. II. Vol. 1846, 1847. Paris, Ladrange.
3) Carrière, Mor.: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. 1847. Stuttgart, Cotta.

Giordano Bruno hat in mancher Hinsicht das Schicksal Spinoza's gehabt. Zu seinen Lebzeiten wenig beachtet und noch weniger verstanden, Jahrhunderte lang fast vergessen oder in die Reihe der genialen Schwärmer zurückgestellt, ist er gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, gleichzeitig mit Spinoza, aus dem Dunkel der Vergangenheit wieder hervorgezogen worden. Und merkwürdigerweise war es ein und derselbe Mann, der die verwandten, fast verschollenen Denker vom Tode erweckte, und in ihre Ehren wieder einsetzte. Jacobi's Auszug aus Bruno's Dialog della causa, principio ed uno (1789) war lange Zeit fast die einzige Quelle, aus der man nähere Kenntniß von Bruno's Philosophie schöpfte. Fülleborn (1796) hat Weniges hinzugefügt; Buhle und Tennemann haben sich an Jacobi's Darstellung gehalten. Auch die Schelling'sche Naturphilosophie, so sehr man bei ihrer augenscheinlichen Geistesverwandtschaft mit der Philosophie des Italieners

glauben möchte, daß sie zu genaueren historischen Forschungen über dieselbe angeregt hätte, zumal da Schelling selbst eine seiner Schriften an Bruno's Namen knüpfte, ließ nichts desto weniger die geschichtliche Untersuchung auf dem frühern Punkte stehen: denn die Leistungen von Rixner und Siber (1824) können kaum in Betracht kommen. Die große Seltenheit und Zerstreutheit von Bruno's Schriften war, abgesehen von dem fremdartigen Idiom, in welchem der größere Theil derselben geschrieben ist, jedem umfassenden Studium seiner Philosophie hinderlich. Es war daher ein höchst verdienstliches Unternehmen, daß ein gründlicher Kenner der italienischen Litteratur und Sprache, Adolf Wagner, im Jahre 1830 die italienischen Schriften Bruno's gesammelt (in zwei Bänden) herausgab und anregend bevorwortete. Die lateinischen Schriften Bruno's in neuem Abdruck zu veröffentlichen, hat Gfrörer in seiner Sammlung classischer Philosophen einen dankenswerthen Anfang gemacht (1834): doch ist von dieser Ausgabe nur Ein Band erschienen, der gerade die in philosophischer Hinsicht weniger interessanten Arbeiten des Mannes, die mnemotechnischen, enthält, nicht aber die zwei Hauptschriften de minimo und de monade, von denen, da sie äußerst selten und wenig gekannt sind, ein neuer Abdruck sehr zu wünschen wäre.

Hand in Hand mit diesen Veröffentlichungen, welche ein umfassendes Studium der Brunonischen Philosophie erst recht möglich machten, hat sich derselben in neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Geschichtschreiber mit besonderem Eifer zugewandt. Es ist in der letzten Zeit eine Reihe monographischer Arbeiten über diesen Größten der italischen Philosophen erschienen. Eine Biographie desselben trug Heinrich Steffens nicht lange vor seinem Tode in einer Sitzung der berliner Akademie an Leibnitz's Geburtstage vor: sie ist in seinen nachgelassenen Schriften (1846) abgedruckt. Zu einem philosophischen Romane hat Bruno's Leben Falkson verarbeitet (312 S. 1847.). Ref. kennt diese Schrift nicht näher: die Urtheile, die Carrière und Bartholmèß über sie fällen, lauten nicht günstig.

Sie sey, urtheilt der Erstere (die Weltanschauung der Ref. Zeit S. 493) weder Fisch noch Fleisch, weder Wahrheit, noch Dichtung, vielmehr eine mit allerhand Liebesgeschichten romantisirte Lebensbeschreibung; die Lehre Bruno's werde nur halb verstanden und theilweise in's Feuerbach'sche übersetzt, und von der Poesie desselben nirgends der Gebrauch gemacht, der einem wirklichen Dichter so nahe gelegen hätte. Aehnlich äußert sich Bartholmèß (Jordano Bruno I, S. XIV. Anm.). Die Falkson'sche Schrift, sagt er, beweise zur Genüge, daß die Geschichte fast immer romantischer sei, als die historischen Romane, besonders wenn der Romanschreiber nur mittelmäßig Geschichte verstehe. Zartheit und Reinheit des Geschmacks, Größe und Fruchtbarkeit der Phantasie seien seltene und kostbare Dinge in jedem Lande, und unter diesem Gesichtspunkte werde das Falkson'sche Werk die deutsche Litteratur nicht bereichern.

Fast gleichzeitig erschien die Schrift von Dr. Clemens in Bonn: „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa" (IV und 254. 1847.), eine fleißige und beachtenswerthe, wenn auch vom Partheistandpunkte des Verfassers merklich gefärbte Untersuchung. Sie behandelt übrigens die cusanische Philosophie mit ungleich größerer Ausführlichkeit und subjectiver Betheiligung, als die brunonische, und ist in ihrer Darstellung der letzten von der einseitigen Intention geleitet, die Abhängigkeit und den secundären Werth derselben im Verhältniß zur erstern nachzuweisen, den deutschen Theologen durch den Kontrast mit dem italienischen Philosophen zu heben. „Wer ist", wird gleich in der Einleitung bemerkt, „so wie Giordano Bruno als Held und Märtyrer der wiedererwachten Weltweisheit gefeiert worden? Für wen hat man eine größere Tiefe des Geistes, eine bewunderungswürdigere Eigenthümlichkeit in Anspruch genommen? Zwar wurden die Lehren des Alterthums, welche der Nolaner vielfältig benutzt hatte, bald ausgemittelt, und auch der Grundlage seiner Werke über die lullische Kunst war es ein Leichtes, auf die Spur zu kommen, allein die eigentliche unmittelbare Quelle, aus welcher Bruno mit beiden Händen

geschöpft, die Philosophie, der er vielleicht das Wesentlichste von dem, was an ihm Sonderliches zu rühmen, verdankt, wurde entweder ganz übersehen, oder nur von Einzelnen flüchtig berührt. Und doch liegt jene Quelle der Zeit nach nicht gar so entfernt von Bruno; noch ist sie gerade uns Deutschen eine fremde und unzugängliche; noch auch endlich hat sie sich so wenig Geltung verschafft, daß ihr Ruf nicht in mehr als Einer Beziehung das ganze Abendland erfüllt hätte. Denn der Denker, von dessen Lehre die Rede ist, ging dem Giordano Bruno kaum um ein Jahrhundert voraus; er war ein Deutscher von Geburt, hat lange in Deutschland gelebt und gewirkt: mit einem Worte, es ist der Cardinal Nikolaus von Cusa." „Wie sich immer — fährt der Verf. weiter unten fort — die Philosophie Bruno's zur Cusanischen verhalten möge, sey es als bloße Fortsetzung derselben, sey es als wirklicher Fortschritt: in jedem Falle erscheint sie, und mittelst ihrer die ihr verwandte Philosophie, getragen und bedingt durch jene große Entwicklung der Philosophie im Christenthum, auf der die Lehren Cusa's beruhen, und es ergiebt sich die Nothwendigkeit, der Philosophie des Mittelalters, statt jener untergeordneten Stellung, die ihr angewiesen, statt jener Geringschätzung, mit der sie behandelt zu werden pflegt (?), eine ganz andere Bedeutung zuzuerkennen, eine ganz andere Aufmerksamkeit und Sorgfalt zu widmen. Sollte es sich aber gar noch zeigen, daß gerade das Beste, Wahrste und Bleibendste in der Philosophie Bruno's dem christlichen Denker entnommen und das Ergebniß der auf die christlichen Glaubenssätze gestützten Forschung ist, während das, was den Nolaner hauptsächlich von seinem Vorgänger scheidet, sein Abfall von der christlichen Idee und sein Widerspruch mit derselben, ein Solches ist, welches die Philosophie auf ihrem frühern Standpunkte schon vollkommen überwunden und als falsches erwiesen hatte: so ist leicht zu ermessen, welches Gewicht und welches Ansehen hieraus nicht allein der christlichen Philosophie des Mittelalters, sondern auch dem Philosophiren nach christlichen Grundsätzen überhaupt, gegenüber dem vom Glau-

den losgelösten Denken erwachsen." Wir haben diese Stelle ausgehoben, da sie den philosophisch-dogmatischen Gesichtspunkt, unter den der Verfasser seine historische Untersuchung gestellt hat, zur Genüge characterisirt. Das Endurtheil, das der Verfasser über Giordano Bruno's philosophische Bedeutung fällt, ist, wie es bei dieser Auffassung kaum anders seyn konnte, ein entschieden ungünstiges: es bildet einen eigenthümlichen Contrast gegen die wohl ebenso übertriebene Huldigung, die Carrière dem italienischen Denker spendet. Nie sey bei einem Philosophen, urtheilt Herr Clemens (S. 141) in Beziehung auf den Kern seiner Lehren, der Ruhm des Schöpferischen und Eigenthümlichen unbegründeter gewesen, als bei Bruno; niemals habe die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie, welche in dem Abschütteln des christlichen Glaubens und der kirchlichen Ueberlieferung im 16ten Jahrhundert ihre Auferstehung zu feiern gewohnt sey, ihre Unkenntniß der Thatsachen und das damit verbundene Nichtverständniß des geschichtlichen Entwicklungsgangs mehr an den Tag gelegt, als in der ungemessenen Bewunderung und Anpreisung der Schöpferkraft und Eigenthümlichkeit Bruno's. — Die Abhängigkeit Bruno's vom Cusaner hat Herr Clemens allerdings an vielen Punkten überzeugend nachgewiesen: nur geht er darin zu weit, daß er den Ersteren nicht selten auch da aus dem Letztern schöpfen läßt, wo beide gemeinsam aus einer dritten Quelle geschöpft haben, dem Neuplatonismus. Nachdem inzwischen die eingehenderen Arbeiten von Bartholmeß und Carrière erschienen sind, besteht der Hauptwerth der clemens'schen Schrift in ihrer Darstellung der cusanischen Philosophie, über welche noch weitere Aufklärungen zu erwarten sind von dem nächstens erscheinenden zweiten Band der Scharpff'schen Monographie.

Die umfassendste Einzelschrift über Giordano Bruno ist das kürzlich erschienene Werk von Bartholmèß (Jordano Bruno par Christian Bartholmèss, Paris 1846. 47. 1r Bd. XV. u. 377. 2r Bd. 433 S.). Die Franzosen haben in der letzten Zeit für die Geschichte der Philosophie ungewöhnlich viel gethan.

Sie haben auf diesem Felde, das sie früherhin ziemlich unbebaut gelassen, eine Thätigkeit entfaltet, die unsere ganze Achtung verdient. Seit Cousin einen so fruchtbaren Anstoß gegeben, sind sich in kurzer Zeit die Arbeiten von Martin und Lezaud über Plato, von Barthelemy St. Hilaire, Ravaisson, Pierron und Zevort über Aristoteles, von Matter, Vacherot und Simon über den Neuplatonismus, von Taillandier über Scotus Erigena, von Rousselot über die Philosophie des Mittelalters, von Bordas Demoulin und Bouillier über den Cartesianismus, von Degerando und Barchou de Penhoen über die neuere europäische Philosophie, von Remusat, Ott und Willm über die neuere deutsche Philosophie — um nur die wichtigsten, die mir gerade einfallen, zu nennen — gefolgt, und die vorliegende Arbeit von Bartholmèß reiht sich ihnen in würdiger Weise an. Die Franzosen haben in der Art ihrer Geschichtschreibung manche Vorzüge, die so vielen deutschen Historikern, besonders im Gebiete der Philosophie, abgehen. Sie wissen den Stoff nett und übersichtlich zu gruppiren, durch Contraste, durch Licht und Schatten zu beleben, ihn in die Gegenwart, auf den Boden der zeitbewegenden Interessen hineinzurücken und gleichsam dramatisch in Scene zu setzen. Sie verstehen sich weniger darauf, ein philosophisches System aus seinem innersten Princip, aus seinem genetischen Motiv heraus stetig zu entwickeln, wirklich zu reproduciren, — dazu haben sie zu wenig geschichtliche Objectivität und Kraft der Selbstentäußerung; aber sie verstehen es vortrefflich, frappante Züge herauszugreifen, die bedeutenden und charakteristischen Seiten herauszufinden, den Leser oder Hörer zu packen und in's Interesse zu ziehen; kurz, sie geben in der Regel ein Gemälde, dessen Zeichnung zwar nach Sicherheit, Festigkeit und Treue Manches zu wünschen übrig läßt, das aber durch seine lebensvolle Composition und seinen warmen Vortrag immer einen wohlthuenden Eindruck macht, und sehr zu seinem Vortheil absticht von den leblosen, strohernen Figuren, die uns so oft deutsche Geschichtschreiber mit dem Anspruch auf besondere Geschichtstreue vorführen. Philosophische

Systeme nackt für sich nach ihrem innern Zusammenhang, losgelöst von der Persönlichkeit ihres Urhebers darzustellen, lieben sie nicht; sie nehmen immer den Mann mit seinem System zusammen, und characterisiren lieber den Mann als das System, geben lieber ein Portraitbild des Philosophen, in welchem sich dessen Philosophie reflectirt, als ein Miniaturbild seiner Philosophie, zu welchem die Persönlichkeit und das Schicksal des Philosophen nur den äußern Rahmen abgäbe. Daher ihre Vorliebe für eine biographische Behandlung der Geschichte der Philosophie, für psychologische Motivirung und Charakteristik philosophischer Standpunkte, — das Gegentheil der deutschen Einseitigkeit, welche aus übertriebener Objectivität nur allzu oft den Zusammenhang zwischen der Person des Philosophen und seinem System, die subjective Bedingtheit alles philosophischen Producirens außer Acht läßt. — Was wir hier im Allgemeinen über die Geschichtschreibung der Franzosen bemerkt, gilt größtentheils auch von der vorliegenden Schrift. Sie giebt ein höchst fleißig ausgeführtes Portraitbild Giordano Bruno's. Ihre schwächere Seite ist die philosophische Kritik, ihre Stärke die Geschichtsforschung, für welche letztere der Verf. mehr Beruf zu haben scheint, als für die erstere. Seine Darstellung von Bruno's Philosophie ist zwar lichtvoll und gründlich, und ungleich verarbeiteter, als diejenige Carrière's, sie ermangelt aber an vielen Punkten der nöthigen Schärfe; dagegen verdient die seltene Gelehrsamkeit und bewundernswürdige Litteraturkenntniß, deren Früchte in dieser Monographie niedergelegt sind, die ungetheilteste Anerkennnng. Die litterarischen Nachweisungen sind äußerst vollständig; namentlich mit der deutschen Litteratur zeigt der Verf. eine so ausgebreitete und genaue Bekanntschaft, wie sie gewiß Wenige seiner Landsleute besitzen. Der erste Band, der die Biographie Bruno's enthält, ist ein Musterwerk sorgsamer Umsicht und gewissenhaften Fleißes. Er schildert in sechs Büchern das Leben Bruno's nach seinen verschiedenen Stadien (Italien, Genf, Frankreich, England, Deutschland, Gefangenschaft und Tod), verfolgt in einem siebenten Buch die Geschicke

seiner Philosophie bis auf die neueste Zeit, und fügt in sieben Anhängen erläuternde Abhandlungen und Documente hinzu, unter Anderem den bekannten Brief Kaspar Schoppe's über Bruno's letzte Schicksale. Der zweite Band eröffnet sich mit einer Characteristik Bruno's; giebt sodann eine litterarhistorische Uebersicht seiner Schriften, wobei, was wir bei diesem Philosophen sehr zweckmäßig finden, Schrift für Schrift einzeln vorgenommen und durch wohlgewählte Auszüge characterisirt wird; endlich folgt eine abschließende Zusammenfassung und Entwicklung seiner philosophischen Weltanschauung. Wir kommen auf diesen letzten Abschnitt weiter unten noch zurück; hinsichtlich des litterarhistorischen Abschnitts wollen wir nur bemerken, daß er inzwischen durch Herrn Carrière eine Vervollständigung gefunden hat: die kleine Schrift **Articuli centum sexaginta adversus Mathematicos hujus temporis, ad Rudolphum II. Imperatorem. Prag 1588** hat Bartholmèß, wie vor ihm Wagner übersehen (vgl. Carrière, die Weltanschauung S. 492.). Auch die biographische Streitfrage, ob Bruno in Deutschland Protestant geworden, scheint mir Herr C. richtiger zu beantworten als Bartholmèß. B. läugnet es (I, 160. 227 ff.) und, was Bruno's wittenberg'schen Aufenthalt betrifft, mit Recht, allein, wie Herr C. richtig bemerkt (a. a. O. S. 403.), die vom helmstädter Hauptpastor auf offener Kanzel gegen ihn ausgesprochene Excommunication läßt nicht daran zweifeln, daß er in Helmstädt Lutheraner geworden ist. Barth. theilt das betreffende Document mit (I, 174 f.): um so auffallender ist es, daß er jene nothwendige Folgerung nicht daraus zieht.

Neben und fast gleichzeitig mit der Schrift von Bartholmèß erschien Moritz Carrières „philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" (1847. XI und 750). Dieses Werk hat den Zweck, die philosophische, naturwissenschaftliche, religiöse, künstlerische und sociale Bewegung des sechszehnten Jahrhunderts in einer Reihe characteristischer Zeitbilder vorzuführen, alle geistig bedeutenderen Erscheinungen jener Periode in ein wirkungsvolles Gesammtbild derselben zu verweben. Mit be-

sonderer Liebe und Ausführlichkeit werden Giordano Bruno und Jacob Böhm behandelt, welchen beiden der Herr Verf. anfangs eine monographische Behandlung zugedacht hatte, bis er sich entschloß, dieser Darstellung eine breitere Basis zu geben, und „den Kreis ihrer Genossen um jene Männer zu versammeln.“ — Man darf dem Herrn Verf. zu dieser ersten größeren Leistung, mit der er die philosophische Litteratur beschenkt, aufrichtig Glück wünschen. Sie zeugt von gründlichen, eindringenden und umfassenden Quellenstudien, deren Ergebnisse in geschmackvoller Form und warmer, lebendiger Rede vorgetragen werden. Sie enthält einen außerordentlich reichen Gedankenstoff, den der Herr Verf. aus allen Auen der Litteratur bienenartig zusammengetragen hat. Zwar hat Herr Carrière aus einer frühern Periode seines Schriftstellerthums noch manche Liebhabereien beibehalten, die er späterhin wohl auch ablegen wird. Wir rechnen darunter besonders seine poetischen Liebhabereien. Bald finden wir eine Blume aus Göthe oder Shakespeare zwischen die Blätter gelegt, bald stoßen wir auf einen Sinnspruch von Hölderlin oder Varnhagen; zahlreiche Motto's leiten die einzelnen Abschnitte ein; überall werden gelegentliche Absprünge auf Tagesfragen gemacht, und Kundgebungen aus dem jetzigen philosophischen Glaubensbekenntniß des Herrn Verf. eingeflochten. Wir wollen diese Manier, diese Vorliebe für Zierrathen und Guirlanden nicht gerade tadeln. Wir anerkennen gerne das Recht der Subjectivität; auch in der Litteratur mag der berninische Styl seine Stelle finden, wenn wir ihm gleich, für unsern Theil wenigstens, die Reinheit und Durchsichtigkeit, die innere Geschlossenheit und berechnete Straffheit des classischen Styls vorziehen. Allein bei Herrn C. hängt jene Manier überhaupt zusammen mit einer Vorliebe für das rhetorisch-poetische Philosophiren, mit einem starken Vorherrschen der Phantasie und der dichterischen Anschauung über die Kraft des scheidenden Verstandes, mit einem unverhältnißmäßigen Uebergewicht des intuitiven Elements über das dialectische. Daher ein gewisser Syncretismus in der Darstellung, daher so häufig der Mangel

fester Umrisse, daher der Fehler, daß man vor den Weihrauchwolken einer fast schwärmerischen Begeisterung oft keine scharf begrenzten Gestalten mehr sieht. Herr C. erwägt nicht genug, daß nicht der Tiefsinn den Philosophen macht, sondern der Scharfsinn. Bei Giordano Bruno, in welchem Herr C. sein philosophisches Ideal schildert, ist jener Mangel mehrfach sehr fühlbar. Die Darstellung ist zu stoffartig, nicht durchsichtig, nicht gegliedert genug; es fehlt an orientirenden Lichtpunkten; und statt einer wirklichen Reproduction von Bruno's philosophischer Anschauung muß man sich nur allzuoft mit einer Blumenlese aus seinen Schriften begnügen. Auch wünschte man vollständigere litterarische Nachweisungen, um die gegebene Darstellung auf jedem Punkte mit den Originalstellen vergleichen zu können. Es wäre dieß ohne weitläufigen Notenprunk, gegen den sich Herr C. mit Recht erklärt, möglich gewesen. — Wir wollen, wie sich von selbst versteht, mit diesen Bemerkungen der sehr achtbaren Arbeit des Herrn Verf. nicht zu nahe treten. Die vorliegende Schrift, wir wiederholen es, ist höchst verdienstlich, inhaltsreich, anregend, sie füllt in vielen Punkten eine Lücke der Litteratur aus, und darf auf den Dank des philosophischen Publicums gerechten Anspruch machen.

Es wird, glaube ich, den Lesern dieser Blätter erwünschter seyn, wenn ich, statt Einzelheiten aus den beiden zuletzt genannten Schriften herauszugreifen und zu bestreiten, es in der Kürze versuche, den Eindruck zu beschreiben, den eine wiederholte Beschäftigung mit Giordano Bruno, diesem so widersprechend beurtheilten Denker, in mir zurückgelassen hat.

Es streiten sich über Giordano Bruno zwei entgegengesetzte Ansichten. Die Einen gestehen seiner Philosophie keinen höheren Werth zu, als den eines geistreichen Eklekticismus. Bruno ist nach ihnen ein gewandter, empfänglicher Eklektiker, der namentlich mit glücklichem Griff die alte Philosophie auszubeuten, aber auch zu den Erscheinungen der modernen Zeit

sich in wahlverwandte Beziehung zu setzen und mannichfache, zum Theil nicht ganz homogene Elemente zusammenzuweben wußte, der jedoch im Ganzen nichts Originales aufgebracht hat. So schon Brucker (vgl. Barth. I, 277.), neuerdings Hegel, Clemens (s. oben), ein Ungenannter in den histor.-polit. Blättern (XII, 9.) und zum Theil auch Bartholmèß. Die Andern, unter ihnen besonders Carrière, stellen ihn ungleich höher, indem sie ihn gleichsam zum Propheten, zum dichterischen Seher und Herold der ganzen neuern Philosophie machen. Bruno, sagt Carrière (a. a. O. S. 469. 490. 725.), hat jene Weltanschauung, welche die folgenden Philosophen und ihre Gegensätze entwickelt und nach ihren einzelnen Momenten einseitig durchgeführt haben, in keimartiger Totalität aufgestellt. — Um meine Meinung kurz zu sagen: beide Ansichten haben Recht; Bruno war Beides. Man muß beide Seiten betonen, wenn man den Mann in seiner Ganzheit erfassen will. Das Eigenthümliche in der Erscheinung Bruno's liegt eben in dieser Amphibolie, in dieser Doppelnatur. Einem Januskopfe ähnlich ist er gleich sehr dem Alterthum zugewandt, wie der eben jetzt tagenden Neuzeit des philosophischen Gedankens. Nach der einen Seite gehört er wesentlich in die Reihe jener Erneuerer des classischen Alterthums und der griechischen Philosophie, die in Italien seit der Mitte des 15ten Jahrhunderts eine so rege Thätigkeit entfalteten, und jener Periode des italienischen Lebens ein so eigenthümliches Gepräge aufdrückten. Giordano Bruno hat zwar unendlich mehr Geist, als Bessarion, Plethon, Ficinus und die andern Philosophen der neuplatonischen Akademie, selbst als Pomponatius und Patritius: doch aber erinnert sein Philosophiren fast bei jedem Schritt an Sätze und Ideen der griechischen Philosophen, denen er sichtbar ein sehr umfassendes und eindringendes Studium gewidmet hat, und aus denen er mit vollen Händen schöpft. Andererseits ist er doch nichts weniger als Compilator. Nicht nur weiß er sich die fremden Elemente frei anzueignen, gut zu assimiliren, sondern er weiß auch mit ahnungsvollem Geiste, mit philosophi-

schem Instinct gerade das herauszugreifen, was Ferment der Neuzeit werden konnte. Bruno war ein eklektisches Genie, wie Schelling. So kam es, daß er zu so vielen Bestrebungen und leitenden Ideen der Neuzeit, die zum Theil erst nach ihm und unabhängig von ihm hervorgetreten sind, in befreundeter oder weissagender Beziehung steht. Er war Anhänger des kopernikanischen Systems, Gegner der aristotelisirenden Scholastik und der Glaubensphilosophie, Vertheidiger der deutschen Reformation, Bewunderer des Paracelsus, der wärmste Verkündiger der neuerwachten Naturbegeisterung und Naturmystik; mit seinem Begriff des Unendlich-Einen ist er der Vormann Spinoza's, mit seiner Monadologie der Vorläufer Leibnitzens, mit seiner Idee einer Weltseele, die als plastische Kraft das Universum durchströmt und belebt und in einer Reihe aufsteigender Naturstufen sich verwirklicht, eine Weissagung auf Schelling, mit seinem Princip der **coincidentia oppositorum** (vgl. Barth. II, 214.) eine Andeutung Hegel's. Denselben Typus trägt auch seine Persönlichkeit. Schon das Unstete und Abentheuerliche seines Wanderlebens kennzeichnet ihn als eine jener kochenden vulkanischen Naturen, wie sie in Uebergangszeiten aufzutreten pflegen, die Neuzeit, die in ihnen gährt, prophetisch ankündigend, aber unfähig, die Fülle ihrer innern Leidenschaft zu ruhiger Klarheit und maaßvoller Schönheit zu gestalten und auszugebären.

Den zuerst bemerklich gemachten Punkt, das Abhängigkeitsverhältniß, in welchem Bruno von der alten Philosophie steht, hat Herr C. nicht genug betont. Richtiger macht Barth. auf die sehr ausgebreitete Bekanntschaft aufmerksam, welche Bruno fast auf jeder Seite seiner Schriften mit derselben beurkundet (II, 307. ff.). Barth. stellt in diesem sehr dankenswerthen Abschnitt Bruno's Aeusserungen und Urtheile über die griechischen Philosophen zusammen, und man sieht daraus, daß er sie alle, bis auf Thales, Pythagoras und Xenophanes hinauf, nicht nur genau kennt und einsichtig beurtheilt, sondern sich auch sehr oft ausdrücklich auf sie beruft als auf die Quellen seiner Ideen.

Den Pythagoras z. B. nennt er einmal den parens Samius (de Mon. p. 24.), mit der pythagoreischen Schule rechnet er sich selbst zusammen (la scuola pitagorica e nostra I., 134, Wagn.), und seine symbolische Ausdeutung der Zahlen z. B. (die Stellen bei Carr. S. 406.) ist ganz pythagoreisch (vgl. damit Brandis, Griech.-röm. Phil. I, 470. ff. 504. f. Böckh, Philol. S. 157. ff.); auf Plato beruft er sich sehr oft, und die Neupythagoreer benützt er so fleißig, daß Barth. darauf verzichtet, die Belegstellen anzugeben, weil er jede Seite anmerken müßte. Bruno betrachtet sich selbst als Diadochen der griechischen Denker, als Erneuerer und Fortsetzer der Philosophie des Alterthums; er nennt seine eigene Philosophie ebensowohl philosophia exsurgens wie philosophia resurgens (vgl. Barth. I, 91.); er will, wie er an verschiedenen Stellen sagt (vgl. Barth. II, 319. 327.), Heraklit und Parmenides, Pythagoras und Demokrit, Plato und Aristoteles, Epikur und Zeno, die Theosophen des Orients und die Scholastiker des Mittelalters combiniren und versöhnen. Der Eklekticismus Brunos wird recht augenscheinlich, wenn man die von Barth. gesammelten sehr zahlreichen Belegstellen überblickt.

Ich hebe beispielsweise sein Verhältniß zu Aristoteles hervor. Gewöhnlich gilt Bruno als Gegner der aristotelischen Philosophie, und in der That läßt er es an polemischen Aeußerungen gegen sie, namentlich gegen ihre Naturbetrachtung und Physik nicht fehlen, vgl. die von Bartholmeß I, 42. 89. 92, 95. 245. II, 7. Anm. 23. Anm, 143. 152. 154. 310. 316. f. beigebrachten Stellen. Doch gilt seine oft sehr wegwerfende Polemik mehr der landläufigen Auffassung des Aristoteles, dem officiellen Peripateticismus, der filosofia volgare, wie er sie nennt, als dem richtig verstandenen Systeme des Philosophen, das er ausdrücklich von der traditionellen Auffassung der Schule unterscheidet, und dem er, neben manchen Einwürfen und geringschätzigen Aeußerungen, doch noch weit öfter hohe Anerkennung zollt (die Stellen bei Barth. II, 319.). Sieht man jedoch näher zu, so findet man auch, daß er hiezu alle Ursache

hat, indem er dieses System tüchtig ausbeutet. Was z. B. in der Schrift de la Causa, Principio ed Uno über die Identität von Form und bewegender Ursache, von Form und Zweckursache, von Form und Seele ausgeführt wird, die Bestimmungen, die über das Verhältniß der Form zur Materie gegeben werden, die Zurückführung dieses Verhältnisses auf die Begriffe Actualität und Potenzialität, — alle diese Ausführungen, die in jenem Gespräche eine sehr bedeutende Stelle einnehmen, ja die Grundlage desselben bilden, sind fast wörtlich, mit geringen Modificationen, aus Aristoteles herübergenommen, der bekanntlich in der gleichen Weise die Form als Energie, als Wirklichkeit und Seele der Materie, die Materie als Möglichkeit, als erzeugenden Grund der Form bestimmt, und sich hiebei derselben Beispiele und verdeutlichenden Gleichnisse, die wir bei Bruno finden, bedient. Darin allerdings geht Bruno wieder von Aristoteles ab, daß er Gott als immanentes Princip, als innere Kraft der Materie auffaßt, während Aristoteles den göttlichen νῦς schlechthin vom Weltleben absondert und rein für sich existiren läßt: allein auch auf diesem Punkte ist seine Lehre nichts weniger als originell. Gott als die thätige und bildende Kraft in der Materie, als die belebende Seele der Welt, als die das ganze Universum durchdringende und regierende ewige Vernunft, umgekehrt die Welt als Leib, als leidendes Vermögen Gottes aufzufassen und zu bestimmen, — dieß haben bekanntlich schon die Stoiker, in gewisser Beziehung die folgerichtigen Fortbildner der aristotelischen Lehre, versucht, und Bruno, der mit ihrer Lehre wohl bekannt ist (vgl. Barth. II, 315), tritt hier ganz in ihre Fußstapfen, wie namentlich seine — ächt stoische — Vergleichung der Welt mit einem belebten ζῶον beweist.

Aus diesem eklektischen Verfahren Bruno's erkläre ich mir auch sein unsicheres Schwanken bei der genauern Fassung seiner Gottesidee. Er läßt eine Reihe verschiedenartiger Definitionen durcheinanderlaufen, ohne den Versuch zu machen, sie zur Einheit zu verknüpfen, Definitionen, die an und für sich keineswegs so compossibel sind, daß sie sich von selbst zu einem ein-

heitlichen Begriffe verbänden oder ergänzten. In seiner Jugendschrift **de umbris idearum** (1582) faßt er die Gottesidee noch neuplatonisch: Gott ist in seinem reinen Wesen unerkennbar, und sein Urlicht muß sich für unsere Augen erst mit der Finsterniß der Materie vermischen (Carr. S. 385.). In der Schrift **de la Causa, principio ed uno** (1584) ist es im Ganzen der Begriff der Weltseele, auf den der Gottesbegriff reducirt wird. „Die wirkende Ursache der Welt, heißt es darin, ist jener allgemeine Verstand, die vornehmste Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen gibt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt, sie erleuchtet das Universum, und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zur Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoreer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls, die Platoniker den Werkmeister der Welt, die Magier den Samen aller Samen, Orpheus das Auge der Welt, Empedokles den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooß der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken, Plotin den Vater und Erzeuger, weil er die Saatkörner auf dem Acker der Natur ausstreut und aus seiner Hand alle Formen hervorgehen läßt; wir nennen ihn den innerlichen Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet;" (Jedermann erinnert sich hier der aristotelischen Definition der Natur, sie sey eine nach unbewußtem Triebe wirksame Künstlerin); „aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor, aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, Knospen, Früchte; und von innen ruft er auch wieder seine Säfte aus den Früchten und Blättern zurück zu den Zweigen, aus den Zweigen zu den Aesten, zum Stamm, zur Wurzel. Ebenso entfaltet er aus dem Samen die Glieder des Thiers. Wie groß und herrlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige, allgegenwärtige seyn, der unaufhörlich in Allem Alles wirkt!" (Carr. S. 416. Barth. II, 132. f.). Diese Stelle, eine der Hauptstellen des ge-

genannten Gesprächs, drückt den Begriff der Weltseele fast in derselben Weise aus, wie ihn die Stoiker faßten. Allein Bruno, mehr darauf aus, seine Ideen sich zu bildlicher Anschaulichkeit zu bringen, als ihnen eine scharfe begriffliche Fassung zu geben, hält den Begriff der Weltseele nicht streng fest: er definirt Gott auch hinwiederum spinozistisch als die allgemeine Substanz aller Dinge, parmenideisch als das Eins und das reine Seyn oder das Seyn alles Seyns, (wobei namentlich die Vergleichung des Eins mit einer Kugel an Parmenides erinnert), schellingisch als die absolute Identität (Clemens S. 145.). Zwischen diesen verschiedenen Definitionen fehlen offenbar die nöthigen Mittelglieder. Auch Clemens bemerkt, die Lehre von der Weltseele als dem eigentlichen und doch von Gott verschiedenen Werkmeister der Welt sey, bei der behaupteten Einerleiheit der Substanz von Allem, ein mißrathener Versuch zur Vermittlung der in die Augen springenden Widersprüche (S. 147.). Daneben wird noch in mehreren Schriften die Uebernatürlichkeit und Ueberwesentlichkeit der göttlichen Substanz betont: in der **cena delle ceneri** z. B. (Wagn. I, 191.) heißt Gott die **sostanza soprasustanziale**. In einer andern Schrift, im **Spaccio** (1584) äußert sich Bruno mit einigem Schwanken dahin: Gott als absolut habe nichts mit uns zu schaffen, wohl aber insofern er sich den Wirkungen der Natur mittheile, und da sey er innerlicher als die Natur selbst, so daß er, wenn nicht die Natur selbst, gewiß die Natur der Natur sey, gleichwie er die Seele der Weltseele, wenn nicht die Weltseele selbst sey (Carr. S. 386.) In den lateinischen Gedichten endlich (1591) heißt Gott die Monade der Monaden (Carr. S. 440.). — Ich kann nur wiederholen, daß ich, soweit ich die Philosophie Bruno's kenne, zwischen diesen so verschiedenartigen Formeln die nöthige Einheit des Begriffs vermisse, und diesen Mangel an innerer Einheit mir eben aus dem eklektischen Verfahren erkläre, mit welchem Bruno, oft nicht ganz consequent, die mannichfaltigen Elemente früherer Philosophieen in die seinige herübergenommen hat.

Auch damit kann ich nicht einverstanden seyn, wenn Carrière dem Gotte Bruno's Selbstbewußtseyn zuschreibt. Allerdings faßt Bruno seinen Gott nicht nur als Vernunft, als Intelligenz und Geist, sondern er bezeichnet ihn auch als sich selbst anschauende Vernunft, als allwissende Vorsehung, als väterliche Weisheit, als Schöpfer und Erhalter, als unendlichen Beherrscher (director et ordinator) des unendlichen Weltreichs (die Stellen bei Carr. 465. 471. 478. 487. 488. Barth. II, 388. 392.). Ich gestehe, auf vereinzelte Worte dieser Art wenig Gewicht zu legen gegenüber von Bruno's so zahlreichen und ausführlichen Entwickelungen seiner Gottesidee, die den Begriffen der Weltschöpfung, Erhaltung und Vorsehung, augenscheinlich keine Stelle übrig lassen. Man muß, um Aeußerungen der genannten Art zurecht zu legen, theils die ungenaue Darstellungsweise Bruno's, theils seine Neigung zur Bildlichkeit des Ausdrucks in Rechnung bringen. Daß Bruno Gott und Welt nicht schlechthin identificirt, ist gewiß: aber ebenso entfernt, als von diesem groben Pantheismus, ist er von einem bewußten Theismus, für welchen er nicht einmal die nothdürftigsten wissenschaftlichen Elemente enthält. Seine Gottesidee ist vielmehr, soweit sie sich in zwei Worten characterisiren läßt, eine Combination oder Mischung des stoischen und des neuplatonischen Gottesbegriffs. Wenn er nun nichtsdestoweniger dieser Gottesidee unter Anderem Attribute beilegt, die genau genommen nur auf eine Person oder ein selbstbewußtes Einzelwesen passen, so thut er nur, was von jeher alle Philosophen gethan haben, die von einer selbstlosen Gottesidee ausgegangen sind: er hypostasirt sie. So nannten auch die Stoiker ihren Gott die gütige Vorsehung, welche das Ganze sowohl als das Einzelne besorge; sie sagten von ihm, er sey allein weise, er bestrafe das Böse und belohne das Gute, er sey vollkommen und glückseligen Bewußtseyns. Aehnlich beschreibt Xenophanes seinen Gott: er sey, sagt er, ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verstand, und beherrsche Alles durch sein Denken. Selbst Spinoza spricht von der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst. Und

doch wird aus Aeußerungen dieser Art Niemand schließen, diese Philosophen hätten sich Gott als selbstbewußte Persönlichkeit gedacht. — Was die Unsterblichkeit der Seele betrifft, so kommt sie, so viel ich weiß, in Bruno's älteren Schriften nicht vor, in den monadologischen Schriften dagegen wird sie gelehrt, freilich so, daß sie hin und wieder auch in pythagoreischer Weise als Seelenwanderung vorstellbar gemacht wird.

Die klaffendste Lücke in Bruno's Philosophie scheint mir diejenige zu seyn, die zwischen seinen pantheistisch naturphilosophischen und seinen monadologischen Schriften stattfindet. Ich kann mich hierüber nicht so bestimmt, als ich wünschte, ausdrücken, da es mir bis jetzt trotz aller Bemühungen nicht gelungen ist, die letzten, nämlich die beiden lateinischen Gedichte de minimo und de monade aufzutreiben. Allein, wenn ich die Auszüge und Berichte von Carr. und Barth. recht verstehe, so schreibt Bruno in diesen Gedichten (sie sind sein letztes Werk und erschienen **1591**, ein Jahr vor seiner Gefangennehmung) den Monaden oder Atomen dieselbe Substanzialität zu, die er in seinen frühern italienischen Schriften der allgemeinen Naturkraft oder der Substanz zugeeignet hatte. Hätte nun Bruno wirklich beide Seiten in wissenschaftlichen Einklang gebracht, so könnte man sagen, er habe Leibnitz und Spinoza versöhnt. Ich kann dieß jedoch nicht finden. Bruno zeigt nicht, wie die Substanzialität der Monaden festgehalten werden könne, ohne ihre Abhängigkeit von der allgemeinen Substanz fallen zu lassen, und umgekehrt, wie der Begriff des unendlich Einen bestehen könne, ohne die Accidentalität der Einzelwesen zu involviren. Schon Tennemann hat auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht, wird aber von Herrn Carrière hart darüber gescholten, daß er diese Gedanken nicht „zusammenzudenken" vermöge. Allein gesetzt auch, daß Herr Carrière sie zusammenzudenken vermöge, so folgt daraus noch nicht, daß Bruno sie zusammengedacht, d. h. wissenschaftlich vermittelt hat. Eben dieß, **wie** die Absolutheit Gottes und die Selbstständigkeit der Individuen zusammenzudenken sey ist das Problem der Philosophie, wel-

ches dadurch noch nicht gelöst ist, daß der Philosoph alternirend bald die eine, bald die andere Seite hervorkehrt, und die innere Vermittlung beider Seiten, statt sie selbst zu geben, dem Leser überläßt.

Bruno verdient ohne allen Zweifel ein aufmerksames Studium, allein es ist nicht zu wünschen, daß seine Art zu philosophiren von unserer Zeit zum Muster genommen wird. Denn seine schwachen Seiten, der Mangel an Methode, an Strenge der Beweisführung, an Schärfe und Präcision des Ausdrucks, an systematischer Entwicklung, an philosophischer Behutsamkeit — diese Mängel sind nicht eben die starken Seiten des heutigen Philosophirens.

Tübingen.

Dr. Schwegler.

Nachschrift der Redaktion.

Indem wir vorstehende kritische Anzeige veröffentlichen, würden wir besorgen müssen, dieselbe unvollständig zu lassen, wenn wir nicht über das darin nur zu seinem kleineren Theile besprochene Buch von M. Carrière: „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" (Stuttgart 1847) noch ein weiteres Wort hinzufügen wollten. Diese Schrift ist nicht nur von weit umfassenderem Inhalt, sondern auch von ungleich größerer Bedeutung, als sie in vorstehender Recension nach deren specieller, auf Giordano Bruno sich beschränkender Bestimmung erscheinen konnte. Sie ist, wie man dies jetzt zu bezeichnen pflegt, ihrem wahren Charakter und ihrer entschiedensten Intention nach eine Tendenzschrift, aber nicht aus dem Leeren und in's Leere hin, sondern ihres Zieles sehr klar sich bewußt, wie ebenso auf einer sehr realen historischen Basis fußend. Was diese Tendenz sei, hat der Verf. an vielen Stellen, besonders in den „Schlußbetrachtungen" (S. 726 ff.) ausgespro-

chen und es dabei an treffenden polemischen Bemerkungen auf die neueren Abstractler und Nihilisten nicht fehlen lassen.

Er findet erst dasjenige System der Philosophie den rechten Anforderungen der Gegenwart und den Hoffnungen der Zukunft gewachsen, das vom Wahne eines reinen Denkens und einer absoluten, aus sich spinnenden Methode befreit, nur aus der reichsten Anschauung, aus der erschöpften Erfahrung seine Begriffe vermittelt, das eben im Wirklichen seine Idee und den ihm eingeschaffenen objectiven Zusammenhang aufsucht, und während es so „den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal denkt", dadurch gerade „das Unendliche in seiner Fülle und in seinem Selbstbewußtsein offenbart" (S. 486). Dieser Philosophie „vermag daher auch weder der nur jenseitige, noch der nur innerweltliche Gott zu genügen" (S. 735), sondern allein die selbstbewußte Einheit eines Gottes, der denkend und wollend wirksam in der Welt, darum niemals selbst zur Welt werden kann. Deßhalb hat aber diese Philosophie die Religion auch nicht außer oder unter sich, so daß diese bloß der unklare Zustand eines ungezeitigten Denkens wäre; überhaupt soll sie gar nicht das Werk eines starr einseitigen, in sich einsamen Denkens sein, sondern das lebendig sie bestätigende Gemüth hat ebenso Theil an ihr. Kurz die wahre zukünftige Philosophie soll nach ihm aus einer vollständigen **coincidentia oppositorum**, aus der Totalität des Menschen hervorgehen, — dem Principe, welchem Giordano Bruno so entschieden huldigte. Und so wird ihm die Charakteristik jener ältern Weltanschauung des Reformationszeitalters die Einleitung und Rückführung unserer Zeit zu einer **instauratio magna** unseres Philosophirens. Wir stimmen völlig seinem Ziele, wie der Absicht jener Rückweisungen bei. Er thut gar wohl, unser Zeitalter an jene ganzen, in ihrem Denken unzersplitterten Geister zu erinnern, deren naives Denken noch unbekannt war mit der trennenden Reflexion und den ausschließenden Gegensätzen, in denen wir die Wissenschaftlichkeit und Gründlichkeit bestehen lassen, welche ihre Ideen schauten und nur aus der frischesten

Erfahrung ihre Begriffe schöpften, darum aber auch Zuversicht zu ihrer Sache hatten und so lebendig Ueberzeugte waren, um wie Bruno den Holzstoß für sie zu besteigen. Welche Geisteserfrischung, welche Ermuthigung liegt nicht allein schon in diesem Bilde! Unser gemeinhin wissenschaftliches Denken ist großentheils ein durch und durch vermagertes, unwirkliches, stubengelehrtes; ihm ist, wie Shakespeare sagt, im schlechtesten Sinne „des Gedankens Blässe angekränkelt." Und so ist es gut für den Katheder und die gelehrten Disputationen; die Proben des Lebens und — des Todes hat es nicht zu bestehen. Statt dessen zeigt uns der Verfasser in Keppler, Galilei, Paracelsus u. A. die noch ungebrochene Naturspeculation, in Campanella, Bruno, vor Allem in J. Böhme einen Aufschwung und eine Vertiefung der Kraft ursprünglichen Denkens, wie sie doch gleichfalls nur aus der vollen Betrachtung des Wirklichen hervorgegangen war.

Wie wir aus eigener früherer Beschäftigung mit den Hauptwerken der zuletzt genannten Männer bezeugen können, ist der Verf. ein sicherer Führer durch die oft labyrinthischen Gänge derselben. Besonders bei J. Böhme ist es ihm gelungen, die auch für die gegenwärtige Speculation grundwichtigsten Begriffe seiner Lehre mit neuer Klarheit festzustellen, namentlich den Lehrsatz von der ewigen Natur in Gott, in welcher alle Fülle der Weltwesen, ursprünglich einig, urständet (S. 638); die wichtige Lehre von den sieben Quellgeistern als dem Zusammenwirkenden in allem Leben (S. 648), und die noch wichtigere von dem Gegensatze, als dem Grunde alles Endlichen und seines Lebensprocesses (S. 650). Nebenbei wird dem abgeschmackten Vorgeben, der Gott J. Böhme's sei auch nur der pantheistische gewesen, da er vielmehr die gründlichste Widerlegung dafür enthält, sein gebührendes Recht gethan (S. 655. 677). Ungern enthalten wir uns, auf diese wichtigen Gegenstände umfassender hier einzugehen. Wir müssen auf die Schrift selber verweisen, für die wir wegen ihrer populären, ansprechenden Form viele Leser erwarten und können uns nur höch-

lich freuen, daß der Geist der ächten Philosophie unserer Zeit an dem Verfasser einen so begeisterten und kundigen Jünger gewonnen habe.

Fichte.

Lessing's Verballhornung durch L. Feuerbach'sche Schriften.

Daß kleine Geister zaunkönigsartig sich unter die Fittige der großen retiriren, um in die Höhe zu kommen, ist eine bekannte und althergebrachte Erscheinung. Daß ferner Solche, denen alle Originalität abgeht, an den festen Urwuchs selbstständiger Geister sich anranken, um zu eigenem Bestehen zu kommen, ist sogar erlaubt und naturgemäß. Aber die Bedingung ist dabei, daß man jene Geister in ihrer ursprünglichen Gestalt lasse, keineswegs etwa sie zum Zerrbilde entstelle, um sie auf diese Weise als die gewünschte Autorität — und sich dazu — der allgemeinen Verehrung preiszugeben. Etwas Aehnliches ist indeß den Manen Lessings zugedacht worden in einem so eben erschienenen Schriftchen, auf das wir um der neuen Weise willen, das Andenken unserer großen Männer zu ehren, einen Blick werfen wollen. Es führt den Titel:

Lessing und Feuerbach, oder Auswahl aus G. E. Lessings theologischen Schriften, nebst Originalbeiträgen und Belegstellen aus L. Feuerbachs Wesen des Christenthums, von *. Offenbach, André. 1847.**

In dieser Schrift werden Lessings religiöse und theologische Grundsätze aus Feuerbachs „Wesen des Christenthums" zu ihrem rechten Verständniß gebracht. Einer bestätigt auf das Glücklichste den andern: aber leider ist sich Lessing noch nicht überall klar gewesen, es muß ihm nachgeholfen werden durch Feuerbach. Dies thut der ungenannte Verfasser (S. 37. 38 ff. 44. 63. 64. 67. 68. u. s. w.) und erwirbt sich dadurch ein Verdienst um beide, was wir durch unsere Anzeige zu constatiren eilen.

Schon mehr als einmal, während seines Lebens und nach seinem Tode, hat Lessing das grausame Schicksal erfahren müssen, daß die Plattheit ihn für ihren Heros ausersehen und die Mittelmäßigkeit gewähnt hat, unter gemeinschaftlichen Fahnen mit ihm zu streiten. Er bekämpfte ja das Pfaffenthum, die Bibliolatrie, die orthodoxe Dogmatik. Dies lag vor Aller Augen; und so durfte ein Nicolai, dürfen die Nicolaiten unserer Tage nur das Gleiche thun, um handgreiflichst überzeugt zu sein, daß sie ächte Nachfolger Lessings sind, daß sie wenigstens auf einen Theil seines Ruhmes gerechte Ansprüche haben.

Vermöchten freilich jene Alle zu ahnen, welche tiefreligiöse Grundanschauung in Lessing es war, die ihn trieb, gerade aus Religiösität die fanatisch bornirte Orthodoxie, „das Joch des Buchstabens" zu bekämpfen, eben weil sie dem freien Auffluge der Religion der Liebe, des Gotterkennens in allen Gestalten der Wirklichkeit, Schranken anlegen will; — vermöchte nur Ein Strahl jener Freudigkeit und inneren Zuversicht zum lebendigen und allbeseligenden Gotte, die seinen Nathan und die theologischen Schriften durchdringt, in ihren Geist zu fallen und ihren dürftig zänkischen Empirismus zu erhellen: sie würden vor ihrer innern Leerheit erschrecken und vielleicht an Lessing sich wieder aufrichten, nicht aber wähnen ihn meistern zu können.

Da bemüht sich nun der Verfasser jener Schrift zu zeigen, und uns durch Excerpte aus Feuerbachs Schriften zu überführen, wie Unrecht Lessing hat, trotz seiner sonstigen aufgeklärten Ansichten, in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" die „Offenbarung" dennoch für etwas Objectives zu halten, an dem der menschliche Verstand sich zu üben und zu orientiren habe, während vielmehr — so meint der Verfasser, wiewohl er es selbst darüber zu keiner scharfgefaßten Alternative bringt — während die Offenbarung und alles vermeintlich Objective doch eigentlich nur der eigene subjective Verstand des Menschen sei, der sich von frühern Vorurtheilen allmählich reinige und indem er über sich selbst immer

klarer werde, über jene Vorurtheile hinauskomme und endlich in seinem eigenen, in des Menschen Wesen Alles befaßt finde.

Dies ist nun eben der reinlich und vollständig abgezogene Geist des alten Nicolaismus, und wir würden es dem Verfasser zum nicht-kleinen Verdienst anrechnen, wenn es ihm gelungen wäre, dies Princip in so summarischer Klarheit auszusprechen, als es Feuerbach in seinen einzelnen Anwendungen und Folgerungen durchgeführt hat. Daher nun der Drang dieser Leute nach „Aufklärung", damals und jetzt; daher der alte Empirismus und die ähnliche Sucht nach Meinungscuriositäten bei Feuerbach und seines Gleichen; daher das Wiederaufkommen der obsoleten Manier, aus psychologischen Illusionen, Selbsttäuschungen, Betrug und dergleichen Aeußerlichkeiten den Ursprung der Religion und aller ihnen missliebiger Meinungen in derselben zu erklären und — wie natürlich — dadurch wegzuerklären. Die gemeinschaftliche Quelle davon und von unzähligem Andern ist der Wahn, daß sich eine Wahrheit überhaupt erdenken lasse, daß der menschliche Verstand nicht das Organ sei, um die unabhängig von ihm bestehende objective Wahrheit in sich aufzunehmen und sich in sie hineinzuverständigen, sondern umgekehrt das Vermögen, sich allerlei auszudenken, was man seine Wahrheit und Ueberzeugung nennt und wo sie sodann den Fortschritt der Zeit zu vertreten meinen, wenn sie immer der neuesten Meinung beigefallen zu sein sich schmeicheln können. Diese Aushöhlung und Leerheit von aller Objectivität, diese Sucht über Alles seine Meinung und wo möglich sein Privatsystem an den Tag zu geben, dieß hält man für die Größe und Stärke unsers Jahrhunderts, und der Eigensinn der Bornirtheit, welcher sich den allgemeinen, schon verarbeiteten Resultaten der Vernunftwissenschaft widersetzt, wird für Kühnheit und Freiheit des Denkens ausgegeben.

Und doch giebt es Nichts, was seit Platon und seinem Kampfe gegen die Sophisten alle tiefen und urkräftigen Geister

so gründlich verabscheut hätten, als jene willkürliche Meinungs-freidenkerei, jenen oberflächlichen Schaum des Hin- und Herschwatzens über die Tiefen der Dinge und die Geheimnisse des menschlichen Geistes, jenen Wahn, Wahrheiten, wohl gar Religionen, machen, sie geben oder nehmen zu können. Dies war es, wiewohl es bei Nicolai nur noch ein unschuldiges und oberflächliches Spiel mit unwichtigen Dingen geblieben war, was ihm den vernichtenden Haß der großen Geister seiner Zeit zuzog, was ihnen denselben zum Vertreter aller Plattheit, Trivialität und Seichtigkeit machte. Und jetzt sprießt eine ganze Saat solcher Nicolaiten in Philosophie und Theologie empor: alles Jenseitige, Ahnungsvolle für den Menschen, Alles, was ihnen unbegreiflich ist, muß als psychologische Illusion weggeschafft, alle erhebenden Aussichten der Erkenntniß herabgezogen und mit der mediokren Ebene ihres Verstandes ausgeglichen werden. „Nur das Sinnliche, sinnlich erfaßt" hat Wahrheit: „der Mangel an sinnlicher Existenz läßt auch auf den Mangel an Existenz überhaupt schließen" (L. Feuerbachs sämmtliche Schriften, Vorrede S. XI. XII.). „Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, — das schlechthin Entschiedene, Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf." (Desselben „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" §. 39. S. 63. 64.)

Und diese Widersacher aller Gründlichkeit und Heerführer der Antiphilosophie wollen Lessing zu ihrer Gemeinschaft herabsetzen, — Ihn, den geborenen Ergründer, der niemals bei dem todtbringenden Factum, bei dem „Sinnlichen, sinnlich erfaßt", stehen geblieben, der überall mit dem Blicke wahrhafter Vernunftgenialität im Einzelnen eine allgemeine Beziehung, ein innerlich Wesenhaftes und zusammenhangsvoll Providentielles ahnete, der nur deßhalb die verknöcherten Vorstellungen der damaligen Orthodoxie von Gott zurückstieß und sich zur großen und innigen Gottesanschauung Spinoza's zurückwandte, weil

er kein halber Geist war in keinerlei Hinsicht, und ein Gott als einzelnes Ding der Welt gegenüber ihn keineswegs befriedigte. Auf dieselbe Weise und aus demselben Grunde ist auch in der „Erziehung des Menschengeschlechts" die „Offenbarung" ihm etwas wahrhaft und allgemein Objectives, ein göttlich innerliches Princip der Geschichte, und diese Religion ist es, die allen seinen theologischen Schriften die siegreiche Schärfe und Wärme verleiht; nur aus dieser Zuversicht konnte er das „neue Evangelium" des lebendigen zündenden Gottesgeistes uns verkündigen; — welchen Geist jene gerade abzuläugnen oder auszulöschen trachten; wenn sie es nur vermöchten. Nein, zwischen ihnen und Lessings Geiste besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der staubfressenden Schlange Samen und dem gottgeborener Menschenkinder!

Dasselbe Princip ist es nun auch, was sich noch in engerm Kreise als „freie Philosophie" zu geberden sucht. Das Schiboleth und der Wahlspruch derselben lautet dahin: „daß sich die Philosophie von der Theologie losmachen müsse." Dies ließe sich hören, wenn es sich nicht von selbst verstände. Wenigstens bekennen wir, nicht zu wissen, welcher von den jetzt geltenden Philosophen und einflußreichen Denkern im Geringsten sich darum bekümmere, ob seine Philosopheme die theologische Sanction erhalten; haben doch selbst die Theologen diese Ansprüche ganz aufgegeben, ja wenden sie sogar in eigenem Interesse nur derjenigen Philosophie Zutrauen und Beachtung zu, welche auf dem freien selbstständigen Boden des unbeengten Denkens erwachsen ist. Wenn also jene Männer nicht etwas völlig Sinnloses oder durchaus Ueberflüssiges gesagt haben wollen, so muß ihr eigentlicher Sinn ganz Anderes meinen. Nicht von der Theologie losmachen wollen sie die Speculation; dies ist längst geschehen und sogar ihr Primat ist factisch längst festgestellt. Vielmehr das ist ihre Absicht, den großen Umschwung, den die Philosophie seit Schelling gewonnen hat, indem sie das absolute Eine, Gott, zu ihrem Princip machte, wieder zurückthun zu lassen und an dessen Stelle den

Menschen zu ihrem Princip zu erheben, — kurz so viel an ihnen liegt, eine ächt reactionäre Philosophie herbeizuführen und den Gewinn der ganzen letzten Epoche in Frage zu stellen. Der Mensch soll fortan Princip der Philosophie sein; und diese soll nicht nur als die Negation der Theologie betrachtet werden, welche selbst wieder zur Theologie werden will, sondern sie soll bis zur wahren und vollständigen Negation, der der Theologie überhaupt, fortschreiten: — mit diesem Programme der Zukunft glauben sie etwas Neues, Wichtiges und wohl gar Tiefes gesagt zu haben. Den Menschen zum Absoluten zu stempeln, ist theoretisch und praktisch mehr als einmal versucht worden und es hat immer die ungeheuerlichsten Irrthümer ausgeboren. Die Philosophie aber, die ächte, der Ideen fähige, ist immer als das eigentliche Gegengift dawider angesehen worden. Schlechthin Alles fällt zusammen im Leben wie in der Wissenschaft, und zerbröckelt sich in sinnloser Vereinzelung, ohne das einende und wahrmachende Princip eines Gottes. Wie es ohne ihn keine objective Wahrheit giebt in und über dem Menschen, so auch keinen innern Zusammenhang und keine zuverlässige Folgerichtigkeit unter den Dingen. Gott läugnen, d. h. ihn zum bloßen Producte des menschlichen Bewußtseins machen, heißt den Grund aller Erkenntniß und Wissenschaft aufheben, und diesen Beweis gerade führt auf das Klarste die Philosophie. Und dies ist so schlechthin unableugbar, dies dringt selbst dem nur einigermaßen in sich gesammelten Wahrheitssinne (dem Denken in seiner unreflectirten Unmittelbarkeit) so unwiderstehlich sich auf, daß es als eine Art von Gemeingut aller gründlichen Bildung angesehen werden konnte. Gerade darin aber liegt ein Hauptgrund, warum eine Anzahl s. g. Selbstdenker ihren Kopf darauf gesetzt hat, die Sache gerade auf den Kopf zu stellen. Zugleich mit jener Einsicht, weil aus ihr hervorgehend, fing nämlich auch die Ueberzeugung an sich zu verbreiten, daß es ganz verkehrt sei, das Philosophiren in einem Verknüpfen von so oder anders gestellten Begriffsabstractionen bestehen zu lassen, daß es im

Gegentheil die Aufgabe der Speculation als wahrhafter Urschauung der Dinge sei, den objectiven in sie gelegten Zusammenhang zu ergründen, und diesen zum Principe des Systemes zu machen, so wie die künstlichen Systeme der Pflanzen- und Thierwelt durch die „natürlichen" verdrängt worden sind. Hiermit hat alle Willkür der Abstraction, alle subjective Beliebigkeit des Behauptens und Hypothetisirens ein Ende: aber wenn es durchdränge, es wäre auch die ungeheuerste Geistestyrannei; aller Anspruch auf den Werth subjectiver Ausdenkereien, eigene Systeme genannt, wäre dahin. Darum muß der Feind bei der Wurzel angegriffen, jener Urgrund aller Objectivität und widerstandsfähigen Wahrheit weggeschafft werden; erst dann läßt sich um so vieles freier, ja absolut frei denken! Und dies ist kein kleiner Gewinn für die Selbstdenker, wenn man erwägt, wie schwer es ist in einer so gewaltig vieldenkenden Zeit noch durch eigene Gedanken etwas Augenfälliges zu leisten. Auf Originalität, noch mehr auf Gründlichkeit des Denkens muß man deßhalb zwar verzichten; aber man sucht sich unter den alten Gedanken die möglichst freiesten, d. h. negativsten heraus, und man ist des Erfolgs sicher.

Doch auch dies wird kaum lange vorhalten. Als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts jene Heroen des Nihilismus hervortraten, deren abgeschwächte Copieen unsere gegenwärtigen Nihilisten lediglich sind: da war es eine starke Kirche, eine ungebeugte, ja despotische Macht des Staates, denen sie entgegentraten, da war es theils eine kühne, theils eine berechtigte That, diese äußerlichen, geistlosen Autoritäten zu brechen; denn es gab nirgends eine höhere wissenschaftliche Form, in welche sich der große Gehalt, der in beiden lebt, herübergerettet hätte. Wie anders ist jetzt dies Alles geworden! Beide haben längst aufgehört, bloß äußerliche Autoritäten zu sein, durch Druck und Stoß mechanisch wirken zu wollen; die ordinärste Geistesbefähigung reicht dazu aus, um mit einigem Glücke Opposition gegen sie zu machen; es war nahe daran, daß dieß das leichteste Mittel geworden wäre, ohne weitere Einsicht, Studien

und sachliche Leistungen sich einen Namen zu erwerben, ja unter die „freien Denker" gerechnet zu werden. In Folge dessen zählt die freie Philosophie mit dem Programme ihres Atheismus sogar bis auf die wandernden Handwerksburschen herab ihre Förderer und Adepten. Sie ist keine Rarität mehr, sie ist Gemeingut geworden wie der Rost, der Schimmel, der Schmutz, der mit seiner zudringlichen Gegenwart Groß und Klein, Vornehm und Gering behelligt. Von der ephemeren Zeitungs-Celebrität ihrer Koryphäen wird es daher auch bald heißen: wie gewonnen so zerronnen.

Bei dieser Beschaffenheit der Dinge können nun die Herren Feuerbach, Ruge, Wislicenus, Bayrhoffer und wie die druckenlassenden Himmelsstürmer weiter noch heißen, es leicht ermessen, warum die Einsichtigen ihrem Gebahren keine sonderliche Importanz oder Zukunft zutrauen können, warum vielmehr die vornehmeren und reinlicher gewöhnten Geister eine natürliche Scheu empfinden, in ihrer Gesellschaft sich betreffen zu lassen. Genauer besehen nämlich, und wenn man den angemaßten Kothurn ihnen abschnallt, erscheinen sie als leidlich mittelmäßige und nichts weniger als originale Figuren, indem sie ihre alten Begriffe nur mit dem frischen Lack einer erborgten Wichtigkeit ausstaffirt haben, die sie nicht einmal sich selber, sondern nur dem Bedürfnisse der Zeit verdanken, welche dem Alten entwachsen ist, ohne die neue und dauernde Gestalt des Bessern schon finden zu können. Sie repräsentiren den wiedererstandenen, nur den gegenwärtigen Verhältnissen angepaßten Nicolaismus und die wohlbekannte Aufklärung des vorigen Jahrhunderts.

Fichte.

Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsfilosofie. Von Dr. Karl D. A. Röder, Prof. d. Rechts zu Heidelberg. Heidelb. 1846.

Die vorliegende Schrift nimmt gegenüber der Abhandlung von Weinholtz, die wir im vorigen Hefte dieser Zeitschrift an-

gezeigt haben, anscheinend den gerade entgegengesetzten Standpunkt ein. Während Weinholtz die Aufhebung der Sittenlehre durch die Rechtslehre postulirt, erklärt Röder das Recht für „einen seinem Umfang nach untergeordneten Theil des Sittengesetzes als des ganzen praktischen Gesetzes für den Willen" (S. 23). Es wird sich indeß leicht zeigen lassen, daß es nicht nur eben so einseitig ist, das Recht zu einem Theile des Sittengesetzes als umgekehrt die Sittenlehre zu einem Momente der Rechtslehre zu machen, sondern daß auch im Grunde beides auf Eins hinausläuft, indem eben beide Standpunkte auf einer Identificirung der Begriffe des Rechts und der Sittlichkeit oder doch auf einer Vermischung der Gränzen beider Gebiete beruhen, daß also beiden Schriften gerade dasjenige noch fehlt, wonach die Wissenschaft gegenwärtig strebt, nämlich eine scharfe feste Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit.

Zunächst leuchtet von selbst ein, daß die Rechtsphilosophie noch gar keinen Anspruch machen kann, eine besondere Disciplin der Philosophie, eine eigne Wissenschaft zu seyn, so lange sie nicht principiell von der Moral-Philosophie geschieden ist. Allein andrerseits ist eben so einleuchtend, daß Recht und Sittlichkeit eine immanente Beziehung zu einander haben, und daß also die Rechtsphilosophie noch keinen festen Grund und Boden hat, so lange diese Beziehung noch im Ungewissen schwebt. Die Aufgabe wäre also, trotz der Differenz der Principien und der damit gesetzten Selbständigkeit beider doch zugleich die Nothwendigkeit ihrer Verbindung, die nothwendige Zusammengehörigkeit beider nachzuweisen. Diese Aufgabe wäre gelöst, wenn sich zeigen ließe, daß die vollkommene Realisirung des Rechts von der Sittlichkeit (sittlichen Gesinnung) eben so sehr abhängig sey, als umgekehrt die Realisirung der Sittlichkeit, die sittliche Welt, von der Anerkennung und Geltung des Rechts, — daß also beide in ihren Principien zwar geschieden, in der Ausführung dieser Principien jedoch und damit in ihrer Selbstverwirklichung sich gegenseitig for-

dern. — Es ist schon viel gewonnen, wenn nur das Problem, um das es sich handelt, klar erkannt und bestimmt ausgesprochen ist: es ist die Bedingung seiner Lösung. Wir bedauern daher, daß auch Hr. Röder, obwohl seine Rechtsphilosophie unter den vielen Schriften über denselben Gegenstand seit Kant einen hohen Rang, eine bevorzugte Stellung behauptet und im Einzelnen so viel Vortreffliches enthält, daß wir ihm fast überall beistimmen können, doch die Hauptaufgabe schon darum nicht zu lösen vermocht hat, weil er sie eben nicht scharf genug in's Auge gefaßt oder, vielleicht geblendet von der relativen Berechtigung und Wahrheit des Rechtsbegriffs, den das Krause'sche System ihm darbot, einer tiefern Forschung nach den Principien überhoben zu seyn geglaubt hat. Wir bedauern dieß um so mehr, als der Verfasser nicht Philosoph von Profession, sondern Jurist und zwar Einer der wenigen Juristen ist, die heutzutage noch eine höhere Idee von ihrer Wissenschaft haben und etwas mehr in ihr erblicken als eine bloße wissenschaftliche Formulirung des positiv gegebenen Rechtsstoffes; um so mehr hätten wir gewünscht, daß es ihm, gleichsam zum Lohn seiner anerkennenswerthen Bestrebungen, gelungen wäre, die philosophische Disciplin der Rechtsphilosophie nicht nur im Einzelnen zu berichtigen, zu läutern und aufzuklären, sondern auch principiell zu begründen.

Letzteres ist indeß von den Principien der Krause'schen Philosophie aus nicht wohl möglich. Zunächst ist schon das Fundament, auf dem der Verf. nach dem Vorgange Krause's sein Gebäude errichtet, an sich selbst viel zu unsicher und philosophisch geradezu unhaltbar. Obwohl nämlich, wie der Verf. richtig bemerkt, das Naturrecht darzuthun und zu entwerfen hat, „was für alle Zeiten Recht ist und erstrebt werden muß", also „das Urbild des Rechts", die „ewige Idee", das „Ideal" desselben, und mithin nicht an der Empirie und Historie, nicht an den positiv gültigen Rechten und Gesetzen seine Quelle haben kann, so soll doch das, was nun Rechtens ist, der Begriff des Rechts nach Form und Inhalt und damit das Princip

der

der Rechtsphilosophie aus den s. g. „unleugbaren Thatsachen des Selbstbewußtseyns" entnommen und festgestellt werden. Allein was ist denn die Aufstellung dieser Thatsachen anders als eine modificirte, nur durch ihr Objekt von der gemeinen Erfahrung unterschiedene Empirie? Während ich vermittelst der Sinne das Thatsächliche der Außenwelt percipire und demgemäß als ein Thatsächliches aufstelle, nehme ich vermittelst der Reflexion — die Locke, der Hauptvertreter des Empirismus in der neueren Philosophie, deshalb auch den „inneren Sinn" nennt — das Thatsächliche meines Bewußtseyns wahr. Und wie diese Blume nur für mich roth ist und ich — von dem Standpunkte der bloßen Wahrnehmung aus — nicht behaupten kann, daß sie an sich oder auch nur für alle Menschen roth sey, eben so sind alle Thatsachen des Bewußtseyns nur für mich thatsächlich, nur Thatsachen meines Bewußtseyns, und ich kann — von diesem Standpunkte aus — wiederum keineswegs behaupten, daß sie an sich oder auch nur für alle Menschen Thatsachen seyen. Der Verf. versichert freilich, daß die Thatsachen des Selbstbewußtseyns, von denen er ausgeht, nicht nur unläugbar seyen, sondern auch „völlig unabhängig von Allem, was nur der Individualität des Wahrnehmenden, zumal dessen subjektivem Gefühle angehöre", und daß sie eben darum nicht nur durch den Sprachgebrauch, sondern auch durch das, „was wenigstens alle Gebildeten für Recht und Unrecht halten", vollkommen bestätigt würden. Allein daß sie unläugbar, also nicht zu bestreiten noch zu bezweifeln, also schlechthin denknothwendig seyen, hätte der Verf. nicht bloß versichern, sondern darthun, beweisen sollen: dann würde er an der aller Gewißheit und Evidenz (Unleugbarkeit) wie allem Beweisen selbst zu Grunde liegenden Denknothwendigkeit eine ganz andere Basis gewonnen haben, durch welche erst die Thatsachen des Bewußtseyns ihren philosophischen Werth erhalten haben würden. So bleibt ihre Unleugbarkeit eine bloße subjektive Ueberzeugung. Wir müssen nothwendig fragen: worauf beruht die objektive, allgemeine Gültigkeit dieser Thatsachen?

Woher weiß der Verf. und wie will er es beweisen, daß von dem aus ihnen abgeleiteten Rechtsbegriffe alle Einmischung der Individualität und des subjektiven Gefühls ferngehalten sey? Woher kennt er die Ansicht aller Gebildeten, durch welche dieser Rechtsbegriff seine Bestätigung erhalten soll? Und was kann der deutsche oder französische Sprachgebrauch über das ewige allgemeine Wesen des Rechts entscheiden? Wenn nun der Eskimaux, der Hottentott, der Afrikanische Neger, oder doch der Inder, Türke, Perser sich ebenfalls zu den Gebildeten zählte, wenn er die Thatsachen seines Selbstbewußtseyns geltend machte und demgemäß behauptete: es sey vollkommen Rechtens, seine Kinder zu verkaufen, seine gefangenen Feinde zu schlachten, oder doch die Frau mit der Leiche des Mannes zu verbrennen, einen ganzen Harem von Weibern zu haben ꝛc. — was könnte der Verf. diesen Behauptungen entgegensetzen? Von den bloßen Thatsachen des Bewußtseyns aus offenbar gar nichts. Denn wenn er auch den Widerspruch jener einzelnen Rechte (der Polygamie ꝛc.) mit höheren allgemeineren Principien darthun könnte, so würden ihm die letzteren, wenn sie wiederum nur auf Thatsachen des Bewußtseyns beruhten, vom Türken und Inder mit Fug und Recht bestritten werden. Wenigstens ist nicht einzusehen, warum die Thatsachen eines Türkischen oder Indischen Bewußtseyns weniger gelten sollen als die eines Deutschen oder Französischen. — Wir bedauern, daß wir diese so wohlfeilen, längst bekannten, abgedroschenen Instanzen gegen das Philosophiren aus den Thatsachen des Bewußtseyns dem Verf. vorhalten müssen; wir haben es nicht ohne ein gewisses Gefühl des Ueberdrusses gethan. Aber wenn immer und immer wieder längst überwundene Principien der Philosophie von neuem geltend gemacht werden, so müssen auch immer wieder die alten Einwände aus der Rumpelkammer des philosophischen Rüstzeugs hervorgesucht und entgegengestellt werden. —

Gemäß den unleugbaren Thatsachen des Selbstbewußtseyns, behauptet der Verf. weiter, denken wir unter dem Recht „eine bestimmte Beschaffenheit des Lebens (des Thuns und Laſ-

sens) vernünftiger Wesen oder Personen d. h. solcher Wesen, die sich selbst mit Bewußtseyn zum Handeln nach Zwecken bestimmen, und wir fordern, daß alle auf dieser Erde in unwillkührlicher Vereinigung lebende Menschen, so gewiß sie ein vernünftiges Leben führen sollen, so gewiß auch ihr Lebensverhältniß zu einander so einrichten sollen, daß es jene bestimmte unerläßliche Beschaffenheit habe, die wir das Recht nennen." Danach wäre also das Recht eine nicht unmittelbar gegebene, sondern geforderte Beschaffenheit des menschlichen Lebens, Thuns und Lassens, oder wie der Verf. es bestimmt, „ein unter allen Umständen von allen Menschen gefordertes Verhalten" und damit „eine nothwendige Richtschnur, ein Gesetz für das menschliche Leben", das zwar „fast immer eine bestimmte Beziehung eines Aeußeren zu einem Inneren, — — zunächst und vorzugsweise ein äußeres d. h. gesellschaftliches Lebensverhältniß" betrifft, doch aber bei näherer Betrachtung zugleich auch „als ein inneres Recht d. h. als ein inneres Verhältniß einer jeden Vernunftperson für sich allein", als eine „Selbstbeziehung" des Einzelnen auf sich selbst (Gerechtigkeit gegen sich selbst als Selbsterfüllung aller Bedingungen des eignen gedeihlichen Lebens) gedacht werden muß. Also, schließt der Verf., „erscheint uns das Recht als ein (objektives und subjektives praktisches) Gesetz des Lebens vernünftiger Wesen und zwar nicht nur ihres äußeren, gesellschaftlichen, sondern auch ihres inneren Lebens." Worin besteht nun aber der Inhalt dieses Gesetzes. „Um zu finden", antwortet der Verf., „was das Recht an sich, seinem Inhalte oder Gegenstande nach sey, müssen wir uns zuerst daran erinnern, daß wir im Leben nicht sind, was wir seyn sollen, ohne Gerechtigkeit, daß also die Verwirklichung des Rechts im Leben jedenfalls einen wesentlichen Theil unserer Bestimmung oder Lebensaufgabe ausmacht." Diese unsere Bestimmung besteht nun aber offenbar darin, „daß wir ganze wahre Menschen werden durch die vollständige, gleichförmige Ausbildung aller unserer Menschennatur eigenthümlichen Kräfte des Geistes und Körpers und in

deren Anwendung auf Alles, was unsern Lebenskreis berührt, Gott, Nebenmenschen und Natur, und zwar so wie es nicht nur unserer eignen Natur, sondern auch der Natur dieser Wesen selbst entspricht." Zugleich aber seyen wir uns auch „eines Ganzen von vielfachen inneren und äußeren Bedingnissen bewußt, ohne deren Daseyn die Bestimmung des Einzelmenschen oder der ganzen Menschheit überhaupt oder doch in der Hauptsache nicht erreichbar sey." Folglich sey in unserem Lebenszwecke selbst die unbedingte Vernunftforderung und mithin deren sittliche Verpflichtung und Befugniß begründet, für sich und Andre nach Kräften auf die Herstellung und Erhaltung dieser für unseren vernünftigen Lebenszweck erforderten Mittel, so weit sie von menschlichem Zuthun abhängt, hinzuwirken. Daß nun aber diese Mittel, diese Bedingungen uns von allen Andern gewährt werden, sey eben unser Recht, daß wir selber, soviel an uns ist, sie Anderen gewähren, unsere Pflicht, d. h. das Recht seinem Inhalte nach sey „das Ganze derjenigen Bedingnisse der Erreichung der menschlichen Bestimmung, deren Erfüllung vom freien Willen abhängt, die also von den Menschen an einander und insofern von außen zu leisten sind." —

Bei einigem Scharfblick kann es Niemandem entgehen, daß diese Begründung und Bestimmung des Rechtsbegriffs zunächst an mancherlei Unklarheiten und Incongruenzen leidet. Das Recht soll eine „bestimmte Beschaffenheit des Lebens der Menschen", zugleich aber auch die Forderung seyn, ihr Leben und Lebensverhältniß zu einander so einzurichten, daß es jene bestimmte Beschaffenheit habe. Wie vereinigt sich dieß beides? Stellt jene Beschaffenheit selber diese Forderung oder hat die Forderung jene Beschaffenheit zu ihrem Inhalte? Doch wohl das letztere. Dann aber ist das Recht ein bloßes Postulat (das sich nicht so ohne weiteres, wie der Verf. thut, mit einem „Gesetz" identificiren läßt). Dieß aber widerstreitet nicht nur den Thatsachen des Bewußtseyns, sondern auch dem Wesen und Begriffe des Rechts. Wenn ich ein Recht habe, so kann ich

allerdings auch fordern, daß es von allen Andern anerkannt, d. h. daß mir das, was sein Inhalt, sein Objekt ist, auch von den Andern gewährt werde. Allein diese Forderung ist nur eine Consequenz des Rechts, nicht das Recht selber. Das Recht an sich ist vielmehr allerdings ein Gesetz, aber nicht im Sinne des Verf. als eine nothwendige Richtschnur für das Thun und Lassen des Menschen, — dieß ist vielmehr wiederum nur eine Consequenz, ein Moment seines Wesens, — sondern ein Gesetztes, ohne mein Zuthun Vorhandenes, von mir und meinem Willen wie vom Willen aller andern Menschen durchaus unabhängig, unerreichbar, unantastbar, unvertilgbar, dem Willen des Menschen gegenüber ein Festes, Nothwendiges, Unverbrüchliches, zu dessen äußerer Anerkennung er eben deshalb gezwungen werden kann, weil es durchaus nicht auf dem Boden seiner Willensfreiheit steht: mein Recht bleibt mein Recht, auch wenn ich selbst es nicht geltend mache (nicht will), auch wenn die ganze Welt es mir bestreitet und ableugnet. Hingegen die Verwirklichung, die Ausübung meines Rechts, kurz das Recht in seiner äußern Erscheinung, hängt allerdings von meiner Selbstbestimmung wie vom Willen und der Anerkennung der übrigen Menschen ab, nicht aber das Wesen des Rechts, das Recht an sich. Nur wo dieser anscheinende Widerspruch vollkommen gelöst wäre, ließe sich behaupten, daß der Begriff des Rechts zu seinem Rechte gekommen sey. Dieser Widerspruch scheint uns aber gelöst, sobald man mit uns annimmt, daß das Recht an sich seinem tiefsten, innersten, allgemeinsten Wesen nach in der metaphysischen, von dem Wollen und Denken des Menschen durchaus unabhängigen Nothwendigkeit bestehe, sich selbst als Subjekt, als Ich, als sich selbst bestimmendes, (relativ) freies Wesen (Person) und eben damit auch jeden andern Menschen als Person zu fassen. Denn damit ist noch keineswegs die Nothwendigkeit gesetzt, daß ich mich auch äußerlich, in meinem Thun und Lassen als Subjekt gerire —, ich kann mich vielmehr in meinen äußern Handlungen schlechthin von Andern bestimmen lassen und den Andern als bloßes

Objekt behandeln — wohl aber ist damit die Forderung an mein Wollen und Handeln gesetzt, mich selbst auch äußerlich als Subjekt zu geriren so wie jeden Andern in meinem Thun und Lassen als Subject zu behandeln; und weil diese Forderung unmittelbar auf jener unüberwindlichen Nothwendigkeit beruht und letztere, wie die Folge ihren Grund, in sich trägt, so ist sie auch ihrer Natur nach eine erzwingbare (Eine nähere, wenn auch nur skizzirte Entwickelung dieses Begriffs des Rechts wie des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit findet der geneigte Leser in des Unterzeichneten Abhandlung: „Ueber den speculativen Begriff der politischen Freiheit." Bd. X. dieser Zeitschrift.). —

Ferner. Weil wir ohne Gerechtigkeit im Leben nicht sind, was wir seyn sollen, macht nach dem Verf. die Verwirklichung des Rechts einen wesentlichen Theil unserer Bestimmung aus. Sie ist also selbst eine unserer Lebensaufgaben, und wenn Recht und Gerechtigkeit, wie hier vom Verf. geschieht, identificirt werden, so ist das auch ganz richtig. Allein unmittelbar nachher wird das Recht für das Ganze der Bedingungen oder Mittel zur Erreichung unserer Bestimmung erklärt. Damit aber wird offenbar die Verwirklichung des Rechts, die Uebung der Gerechtigkeit selbst zu einem bloßen Mittel für diesen Zweck herabgesetzt, sie hört auf selbst Lebensaufgabe, Theil unserer Bestimmung zu seyn. Das geht aber nicht: bloßes Mittel kann die Gerechtigkeit und ihre Uebung unmöglich seyn; sie ist nothwendig Selbstzweck. Man sieht daher, der Verf. hat jenen Satz von der Verwirklichung des Rechts als Theil unserer Bestimmung nur eingeschoben, um eben zu dem Begriffe der menschlichen Bestimmung einen Uebergang zu gewinnen. Allein dieser Uebergang führt nicht nur zu einem Widerspruche, sondern ist auch im Grunde gar keiner. Denn soll ich die Verwirklichung des Rechts als einen Theil unsrer Bestimmung anerkennen, so muß ich erst wissen, worin denn das Recht an sich, seinem Inhalte nach bestehe. Das aber deducirt der Verf. erst aus dem Begriffe der menschlichen Bestimmung

selbst oder vielmehr aus der Behauptung, unsere Bestimmung sey nur vermittelst der Herstellung und Erhaltung gewisser Bedingungen oder Mittel erreichbar. Das Ganze derjenigen Mittel, deren Beschaffung vom freien Willen abhängt, soll dann der Inhalt des Rechtsbegriffs seyn. Allein, fragen wir zunächst, ist denn dieser Inhalt in unserm Selbstbewußtseyn wirklich thatsächlich gegeben? Wir zweifeln sehr, ob unter je Zehen s. g. Gebildeter sich auch nur Einer finden dürfte, der auf die Frage: was nach seinem Selbstbewußtseyn der Inhalt des Rechts sey, gerade diese Antwort geben würde. Im Bewußtseyn findet sich unmittelbar nur ein höchst Mannichfaltiges von Verhältnissen, Zuständen, Handlungen, das dem reflektirenden Ich als Recht (und resp. Unrecht) erscheint. Aus dieser Mannichfaltigkeit muß das Allgemeine, der gemeinsame gleiche Inhalt von dem Verstande erst abstrahirt werden, ist also nicht thatsächlich gegeben, sondern ein Produkt der Abstraktion. Wir zweifeln außerdem sehr, daß der so gewonnene allgemeine Inhalt des Rechts auf die menschliche Bestimmung hinweisen oder in unmittelbarer Abhängigkeit von ihr und ihrem Begriffe erscheinen dürfte. Diese Beziehung ist vielmehr in Wahrheit nur eine sehr entfernte, durch allerlei Schlußfolgerungen vermittelte, nur aus dem Begriffe des Staats rückwärts gefolgerte. Das Recht oder vielmehr dessen Verwirklichung ist zwar, weil und sofern es Recht ist, auch zugleich eine der Bedingungen zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, aber nicht umgekehrt: weil es eine solche Bedingung ist, ist es Recht. Mit andern Worten: es ist wiederum nur eine Consequenz, ein Moment des Rechtsbegriffs und seines Inhalts, das der Verf. für das Wesen desselben, für den Inhalt an sich genommen hat. Ist das Recht, möge sein Inhalt seyn welcher er wolle, jedenfalls ein Ursprüngliches, schlechthin Selbstständiges, Unabhängiges, so darf es auch seinem Inhalte nach von keinem andern Begriffe abhängig gemacht werden, weil damit seine Selbstständigkeit offenbar aufgehoben wäre. Dieß behauptet der Verf. selbst, wenn er (S. 20) als Thatsache des Selbstbewußtseyns

aufstellt, „daß was Recht oder Unrecht sey, völlig unabhängig sey von unserer und Anderer (z. B. der Staatsregierung) Einsicht." Was aber unsere Bestimmung sey und was sie für Bedingungen und Mittel zu ihrer Erreichung erheische, hängt doch wohl sehr von unserer und Andrer Einsicht ab; namentlich müßte die Regierung des Staats als „der Gesellschaft für die Verwirklichung des Rechts" diese Einsicht voll und ganz besitzen, wenn sie für die Verwirklichung des Rechts sorgen, wenn sie bestimmen soll, was als Recht zu gelten habe. Diese Einsicht ist aber nicht so wohlfeil. Worin die menschliche Bestimmung bestehe, ist vielmehr eine philosophische Frage, die bisher noch auf sehr verschiedene Weise beantwortet worden: Iselin und Kant setzten das Ziel der menschlichen Entwickelung und Bildung in die gegenseitige Durchdringung von Politik und Moral, Herder in die Verwirklichung der Idee der Humanität, Schiller und Fichte in die vollendete Freiheit und Vernunft, Schelling in die Versöhnung aller endlichen Gegensätze, Fr. Schlegel in die Autokratie der Kirche u. s. w. Diese Verschiedenheit der Ansichten ist ganz natürlich. Denn der Begriff der menschlichen Bestimmung, weil sie etwas Zukünftiges, erst zu Realisirendes, nichts Festes, Gegebenes ist, muß stets den Charakter einer A u f g a b e, eines P r o b l e m s oder doch einer mit der Wissenschaft sich erst bildenden und entwickelnden Erkenntniß, und damit etwas Unbestimmtes behalten. Soll also, was Rechtens sey, erst aus dem Begriffe der menschlichen Bestimmung hergeleitet werden, so erhält das Recht unabweislich eine ihm ganz fremde, ihm widerstreitende Unsicherheit und Ungewißheit, — ein deutliches Zeichen, daß es noch nicht in seinem wahren innersten Wesen begriffen ist.

Das Schlimmste aber ist, daß nach des Verf. Theorie die Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit sich durchaus nicht scharf und bestimmt scheiden lassen, sondern nothwendig ineinanderlaufen, sich vermischen und verwirren. Einerseits soll das Recht ein „Theil des Sittengesetzes als des ganzen praktischen Gesetzes für den Willen" seyn, und übereinstimmend damit wird

an einer Stelle (S. 33) behauptet, daß in der Erfüllung der ganzen Menschenbestimmung für Jeden zugleich das Gute bestehe (während nach andern Stellen die Realisirung des Guten, der Sittlichkeit, nur ein Theil der menschlichen Bestimmung seyn soll). Andrerseits sollen aber Recht und Sittlichkeit streng geschieden werden und der Verf. opponirt energisch gegen die Uebergriffe des Staats in die Sphären der Sittlichkeit, der Religion, der Kunst und Wissenschaft, und erklärt gerade die Freiheit von solchen Eingriffen für das Recht der Sittlichkeit, der Religion ꝛc. Worin besteht denn nun aber der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit, wo liegt die Gränze beider Gebiete? Der Verf. antwortet: darin, daß die Maxime des Rechts fordere: wolle und thue was nöthig (oder von deinem Zuthun abhängige Bedingung) dafür ist, daß du und jeder Andre seine ganze Menschenbestimmung erfüllen könne, worin zugleich für Jeden das Gute besteht; die Moral dagegen fordere: wolle und thue das Gute und damit als Theil desselben auch das Rechte, rein und allein weil es das Gute ist. Das Recht kümmere sich also nicht um die inneren Motive des Handelnden, der Moral dagegen komme es gerade auf das Motiv vorzugsweise an. Auch gehe das Recht zunächst und vorzugsweise auf die Beschaffung der äußern Bedingungen oder Mittel zur Realisirung der allgemeinen Menschenbestimmung (und damit des Guten, des sittlichen, vernünftigen Lebens), die Moral dagegen fordere nur eine bestimmte innere Beschaffenheit des Willens und der That. Endlich soll das Recht im Nothfall auch „durch rechtliche Zwangsmittel" realisirt werden können, die Sittlichkeit dagegen gerade die Freiheit von allem Zwange rechtlich fordern dürfen. — Also Inneres und Aeußeres, Zweck und Mittel, sind zunächst die Kategorien, nach denen Recht und Sittlichkeit unterschieden seyn sollen. Allein gerade diese Kategorien setzen das Recht in die entschiedenste Abhängigkeit von der Sittlichkeit. Denn ist das Recht das Ganze der äußern Bedingungen oder Mittel zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, und ist das Gute (die Sittlichkeit) das Ganze oder doch ein Theil dieser Bestim-

mung, so ist das Recht nach Form und Inhalt gerade so schlechthin abhängig von der Sittlichkeit wie das Mittel von seinem Zwecke. Die Bedingungen zur Realisirung des Guten zu erfüllen, ist offenbar eine der Sittlichkeit eben so nothwendig angehörige Forderung, als die andre, das Gute selbst zu realisiren; und jene Forderung von dieser zu trennen, indem man die Eine zur Rechtsmaxime, die andre zum Sittengesetze macht, ist offenbar eben so willkührlich, als bei der ersten Forderung von dem Motive des Handelns abzusehen, bei der zweiten dagegen das Motiv zur Hauptsache zu machen. Ist das Recht, wie der Verf. selber sagt, „ein Theil des (sittlich) Guten", so muß offenbar für die Rechtsmaxime auch dasselbe gelten, was für die Moralmaxime gilt. Daß das Recht auf die Herstellung und Erhaltung der äußern Mittel zur Erreichung der menschlichen Bestimmung vorzugsweise gehen und es ihm darum vornehmlich nur auf das äußere Thun und Lassen ankommen soll, kann keinen Unterschied machen. Denn auch der Sittlichkeit, namentlich sofern sie in ihrer Verwirklichung das Ganze oder einen Theil der menschlichen Bestimmung bildet, kommt es gar sehr auf das äußere Thun und Lassen an, und derjenige, der aus allerlei an sich sittlichen Motiven das Unsittliche thut, wird ebenso wenig für einen sittlichen Menschen gelten, als umgekehrt, wer aus unrechtlichen Motiven rechtlich handelt, für einen rechtlichen Menschen. — Ebenso schlimm endlich steht es um das Moment der Erzwingbarkeit des Rechts, die der Verf. einerseits (S. 51 f.) ebenso willkührlich behauptet, als er es andrerseits (S. 50 Note) für einen „Irrthum" erklärt, daß alle wahren Rechte auch erzwingbar seyn müßten: auch hier dieselbe Unbestimmtheit und Unsicherheit. Wir wenigstens haben uns vergeblich bemüht, die Meinung des Verf. zu ergründen und diesen augenscheinlichen Widerspruch zu lösen. Jedenfalls wird der Verf. jenen Irrthum durch die bloße Behauptung, es sey ein Irrthum, nicht ausrotten, zumal da in der That die Erzwingbarkeit zwar nicht das Wesen und den Begriff des Rechts selbst ausmacht, wohl aber ein unerläßliches

Moment, eine nothwendige Consequenz desselben ist und daher auch nothwendig aus ihm deducirt werden muß. Dieß erkennt auch der Verf. andrerseits selber an, indem er selbst eine solche Deduction versucht. Weil nämlich das Recht „ein objektives Gesetz" sey, d. h. weil es gewisse objektive Bedingnisse oder Mittel gebe, die zu einem vernünftigen Zusammenleben, zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, unerläßlich seyen, so soll das Recht „im Nothfall auch durch rechtliche Zwangsmittel" realisirt werden können, und demgemäß der Rechtszwang überall eintreten, „wo das Recht entweder nicht geleistet oder geradezu wider das Recht gehandelt werde." — Allein diese Deduction gleicht einer bloßen Behauptung, weil sie im Grunde nichts deducirt. Denn daraus, daß das Recht ein objektives Gesetz, oder wie der Verf. von seinen Prämissen aus eigentlich nur sagen kann, ein objektives Postulat an den Willen ist, folgt nicht, daß das, was es fordert, auch erzwungen werden könne: auch das sittliche Gebot und Verbot ist ein solches objektives Gesetz und das sittliche Thun und Lassen zur Erreichung der menschlichen Bestimmung mindestens ebenso unerläßlich als das rechtliche; und doch soll das Sittengesetz keinen Zwang dulden. Jene Argumentation ist daher im Grunde ein bloßer Zirkel: nicht weil das Recht ein objektives, sondern weil es ein Rechtsgesetz ist, ist es erzwingbar, und weil es erzwingbar ist, ist es ein Rechtsgesetz. Jedenfalls ist nicht einzusehen, warum ich zwar nicht das Gute selber, die menschliche Bestimmung selber zu realisiren, wohl aber dasjenige zu leisten soll gezwungen werden können, was äußerlich nothwendig ist, damit das Gute oder die menschliche Bestimmung überhaupt realisirt werden könne; und umgekehrt, kann ich zu letzterem genöthigt werden, so ist nicht einzusehen, warum ich nicht auch zum sittlichen Handeln, z. B. meinem herabgekommenen Schuldner seine Schuld zu erlassen oder mein Vermögen bis auf das, was ich selber brauche, den Armen zu schenken, soll gezwungen werden können. Denn daß das sittliche Handeln der Einzelnen, das doch auch ein Aeußeres ist, ein vortreffliches, ja unerläß-

liches Mittel ist, um die Bestimmung der Menschheit zu erreichen, leuchtet ein. Habe ich, wie der Verf. behauptet, ein positives Recht auf Gewährung aller „Vernunftlebensbedingungen und also z. B. auf Erziehung und Unterricht", d. h. auf die Ausbildung zu einem vernünftigen (und somit sittlichen) Menschen, so habe ich nothwendig auch die Pflicht, mich zur Vernunft erziehen zu lassen, und da wohl Keiner wird sagen wollen und können, er sey bereits absolut vernünftig, so folgt, daß der Staat als „Gesellschaft zur Verwirklichung des Rechts" seine Bürger auch unter Anwendung von Zwangsmitteln zu vernünftigen Menschen zu erziehen befugt und verpflichtet ist. Und hat, wie der Verf. (S. 129) wiederum selber behauptet, die Jugend ein Recht nicht nur auf Unterricht und Uebung ihrer Geistesvermögen, sondern auch auf „gutes Beispiel", so muß wiederum der Staat befugt und verpflichtet seyn, seine Bürger allenfalls durch rechtliche Zwangsmittel anzuhalten, der Jugend durch sittlichen Lebenswandel ein gutes Beispiel zu geben. Dann aber ist nicht einzusehen, warum der Staat (wogegen doch der Verf. entschieden protestirt) nicht auch soll berechtigt seyn, gesetzlich vorzuschreiben, was das wahre Wesen der Sittlichkeit, der Religion, der Kunst ꝛc. sey und fordere. Es ist dieß um so weniger einzusehen, als nach den Principien des Verf. die Regierung ja nothwendig wissen muß, was wahrhaft sittlich, religiös ꝛc. sey, um auch nur irgend ein Rechtsgesetz geben zu können. Denn ist das Recht das Ganze der (vom freien Willen abhängigen) Bedingungen und Mittel zur Erreichung der menschlichen Bestimmung, so muß der Staat, um festsetzen zu können, was Rechtens sey, nothwendig wissen, worin die menschliche Bestimmung bestehe; und da die menschliche Bestimmung doch ohne Zweifel das Letzte und Höchste aller Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft umfaßt und eben nur in der Erreichung dieses Letzten und Höchsten selber besteht, so muß der Staat auch wissen, was das wahre Wesen der Sittlichkeit, der Religion ꝛc. sey und fordere. Weiß er dieß aber, warum soll er es nicht auch als allgemeine

Norm des Handelns zur Erreichung der menschlichen Bestimmung aufstellen und seine Bürger zum Handeln gemäß dieser Norm durch rechtliche Zwangsmittel anhalten dürfen? —

Wir sehen nicht ein, wie der Verf. diesen Consequenzen seines Princips entgehen will. Der Fehler aber liegt darin, daß er einerseits, wie bemerkt, Recht und Sittlichlichkeit nicht scharf genug, nicht principiell unterscheidet, andrerseits dem Rechtsbegriffe zu viel Inhalt giebt. Wir erkennen zwar sein Streben, das Recht nicht bloß als etwas Formelles, sondern auch seinem Inhalte nach näher zu bestimmen, vollkommen an. Allein dieser Inhalt kann nichts Andres seyn, als was im Begriffe des Ichs, der Subjektivität, der Persönlichkeit liegt. Dieser Begriff ist keineswegs, wie der Verf. meint, ein bloß formeller, sondern enthält (wie wir a. a. O. gezeigt zu haben glauben) alle wesentlichen Rechte, das Eigenthums=, das Vertragsrecht, die persönlichen Rechte der Familie, der Ehe, der Erziehung, der Ehre, der sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Freiheit ꝛc. Geht man über den Inhalt dieses Begriffs hinaus, so wird man auch den Folgen jeder begrifflichen Gränzüberschreitung, Unsicherheit, Unklarheit, Verwirrung und Widersprüchen, in die Hände fallen.

Schließlich bedauern wir, daß es uns der Raum nicht gestattet, dem Verf. in das reiche Detail der einzelnen Bestimmungen, das, wie gesagt, viel Vortreffliches enthält und den Werth seiner Schrift ausmacht, zu folgen.

H. Ulrici.

Dr. F. Lott: Zur Logik. Abgedruckt aus d. Göttinger Studien 1845. Gött. 1846.

Dr. Strümpell: Entwurf der Logik. Ein Leitfaden für Vorlesungen. Mitau u. Leipz. 1846.

Zwei Schriften aus der Herbart'schen Schule, die offenbar die Absicht haben, das von Herbart etwas vernachlässigte Feld der Logik anzubauen.

Hr. Lott will, wie schon der Titel seiner Schrift andeutet, kein neues System der Logik geben. Seine Abhandlung wünsche, wie er sagt, dem Streben der Philosophie oder der Philosophirenden nach Besinnung in methodologischer Weise zu dienen. Allein man würde sich irren, wenn man darum glaubte, allgemeine Reflexionen, einleitende Erörterungen über den Boden, den Ursprung, die Wurzeln, Princip und Methode der Logik oder dergl. zu finden. Hr. Lott versetzt uns im Gegentheil sogleich in medias res, d. h. in das Gebiet jener subtilen, minutiösen Art der Einzel-Untersuchung, wie sie bei Herbart und seinen Schülern meist zu finden ist. Es ist ganz in Herbart's Manier, an eine einzelne Disciplin, ein einzelnes Problem, einen einzelnen Begriff mit dem logischen Secirmesser heranzutreten und ein möglichst reinliches, nettes, kunstgerechtes philosophisches Präparat daraus zu machen; um den inneren Zusammenhang dieser Einzelheiten unter einander kümmert er sich wenig oder gar nicht: man kann wenigstens die Herbart'sche Philosophie schwerlich als Ein Ganzes betrachten, vielmehr so viel Probleme, so viele Methoden, — und mithin so viele philosophische Körper. In dieser Art der Untersuchung liegt die Stärke und die Berechtigung, aber auch die Schwäche des Herbart'schen Philosophirens. Hr. Lott ist ein ächter Schüler seines Meisters. Mit großem Scharfsinn verbindet er mathematische Genauigkeit, Präcision und Knappheit des Ausdrucks. Aber indem er seinen Gegenstand möglichst scharf von allen andern abscheidet, um ihn sodann unter die Lupe zu nehmen, zu seciren und zu präpariren, verliert er alle Zusammenhänge desselben mit andern Objekten und Problemen aus den Augen oder schneidet sie ausdrücklich ab. Dadurch aber verliert der Gegenstand an Klarheit und Verständniß ebenso viel, als er durch jenes Abscheiden und Aussondern gewonnen.

Dieß zeigt sich sogleich an dem Hauptinhalte seiner Abhandlung. Der Verf. will die s. g. formale Logik nicht zwar in allen ihren Bestimmungen und Einzelheiten, wohl aber die Berechtigung ihres Formalismus überhaupt, ihr Wesen und ih-

ren Begriff, gegen die Angriffe Trendelenburgs in Schutz nehmen. Er giebt daher zwar zu, daß die formale Logik im Einzelnen Fehler begangen und falsch behandelt worden sey. Indessen rügt er vornehmlich nur den einen Mißgriff an ihr, daß sie immer mit der Lehre von den Begriffen beginne und begonnen habe. Die Logik habe vielmehr „denjenigen Unterschied der Urtheile, welchen man durch „wahr“ und „falsch“ bezeichne, zum Gegenstande“, ihr Gebiet könne mithin nicht enger, nicht weiter seyn als das der Urtheile, und folglich habe sie auch mit der Betrachtung des Urtheils zu beginnen. Die Lehre von den Begriffen vorauszuschicken sey eine Verkehrung der logischen Ueberlegungen, wodurch dieselben in eine gezwungene Stellung kommen müssen. — Nachdem der Verf. durch diese Bemerkungen seinen Gegenstand, das Urtheil im logischen Sinne, von dem ihm zunächstliegenden Gebiete der Begriffe abgesondert, klar und bestimmt hingestellt hat, wendet er sich sogleich zu der Hauptfrage: worin denn die Wahrheit und resp. Falschheit eines Urtheils und damit das logische Wesen des Urtheils selbst bestehe? Er weist zunächst die Vermischung der Begriffe Wahr und Wirklich zurück, und zeigt, daß die Logik weder mit der Realität der Objekte ihrer Urtheile noch mit der Beschaffenheit oder Thätigkeitsweise des urtheilenden Subjekts irgend etwas zu schaffen habe. Nur die Frage, ein wie beschaffenes Denken sich rechtfertigen lasse, liege der Logik im Sinne, nicht aber die Frage nach seiner Wirklichkeit, folglich auch danach nicht, wie und wodurch es wirklich geworden. „Angenommen, es würde so oder so geurtheilt, hat man ein Recht dazu? dieß ist die Sprache der Logik.“ Dieß, fügen wir hinzu, ist nach der Meinung des Verf. zugleich der Sinn der Frage nach der Wahrheit oder resp. Falschheit eines Urtheils. Daraus folgt dann, daß, gleichviel, welches das beurtheilte Objekt und das urtheilende (psychologische) Subjekt sey, die Wahrheit oder Falschheit, die Berechtigung oder Verwerfung eines Urtheils „an den Inhalt seiner in ihm sich verhaltenden Begriff gewiesen ist.“ Auf „die Natur dieses Verhaltens“ kommt

es mithin an, und die Frage, ob ein Urtheil logisch wahr sey, fällt daher völlig in Eins zusammen mit der Frage: „Wie läßt sich der Zusammenhang zwischen S (Subjekt) und P (Prädicat) rechtfertigen?"

Diese Frage beantwortet der Verf. dahin: „P hat S zu seiner Voraussetzung; S zieht P nach sich. S ist P, für ein wahres Urtheil erklären (nicht für eine beliebige Zusammenwürfelung von Gedanken, mit der jede andre gleichberechtigt oder vielmehr gleich rechtlos wäre), hat den Sinn: Wer auch S denke, und zwar gehörig aus- und durchdenke, werde hierdurch bestimmt, P zu denken; P kommt dem S zu, gebührt ihm. Der Gedanke S fordert auf, verpflichtet, P zu denken, ja S als P, denn S ist P, so lautet das Urtheil." Sonach würde Alles auf den Gedankeninhalt S ankommen; diesem hätte man sich einfach hinzugeben. „Warum aber, fragt der Verf. selbst, hat es hierbei, nämlich S zu denken, nicht sein Bewenden? Wie kann S fordern, zugleich nicht als S gedacht zu werden, nämlich als P (und zwar gerade als P, nicht als Q, R 2c.)? Es scheint somit, man könne gar nicht urtheilen, ohne einen Widerspruch zu begehen." Nachdem der Verf. auf diese ganz Herbart'sche Art in dem Gegenstande seiner Untersuchung, den er zusammt seinen wesentlichen Bestimmungen als einen gegebenen aufnimmt, einen Widerspruch nachgewiesen, geht er an die Lösung desselben. „Ein Widerspruch läßt sich nur durch Disdinktion lösen; in unserm Falle nur durch Disdinktion zwischen S, wiefern dieser Gedanke in sich ruht, — und zwischen S, wiefern er zu einem von ihm unterscheidbaren P fortdrängt (ohne solche Unterscheidbarkeit wäre das Urtheil eine alberne Tautologie). Dieses Wiefern nöthigt aber (so wie auch nichts verwehrt), als Voraussetzung des P (nicht einen völlig einfachen Gedankeninhalt, sondern) eine Gedanken-Mehrheit zu betrachten, so daß wir nun jeden dieser Gedanken in doppelter Weise fassen können — einmal: in Verbindung, zusammen mit den übrigen, dann aber auch: für sich, vereinzelt. Denken wir ihn vereinzelt, so hat es bei ihm sein Bewenden; hat es hiebei nicht sein

Be-

Bewenden, so ist dieß motivirt durch seine Verbindung (Zusammenfassung) mit andern. — — — Verschiedenen Prädicaten desselben S's werden somit verschiedene Verbindungen, desselben oder in demselben, zu Grunde liegen; jene folgen aus diesen. Die Folge richtet sich nach ihrem Grunde, entspricht demselben; P entspricht dem S, dem es zugesprochen wird, sie stimmen zu einander; P spricht das Verhalten der den Grund bildenden Gedanken zu einander aus, ist der Ausdruck (Exponent) ihres Verhältnisses. Wer sich des begründenden Gedankeninhalts vollständig und (durch fremdartige Einmengungen) ungetrübt bewußt ist, vollzieht daher auch die Folgerung; bliebe die Folge aus, so müßte auch an der Begründung noch etwas mangeln. Die Evidenz in diesem Vollziehen, im Hervortreten des P aus seinem Grunde, ist jenes Positive, wo wir ein Urtheil in nicht bloß indirekter Weise als wahr anerkennen." —

Halten wir uns zunächst an das Problem ganz wie es vom Verf. selbst aufgestellt worden, so müssen wir gestehen, daß wir im Obigen durchaus keine Lösung desselben finden können. Die Frage war: warum hat es bei dem Gedanken S nicht sein Bewenden, oder: wie kann S fordern, zugleich nicht als S, sondern als P gedacht zu werden? Der Verf. antwortet: der Grund dieser Forderung liegt darin, daß S, sofern es als P gedacht werden muß, eine Gedanken-Mehrheit ist oder als solche betrachtet werden darf und muß. Und allerdings, wenn ich S einfach als S denke, so habe ich kein Urtheil, und wenn ich es als P (z. B. die Rose als roth) denke, so habe ich in S eine Mehrheit von Gedanken. Allein auf jene Antwort kehrt eben deshalb nothwendig die Frage wieder: Aber wie komme ich denn dazu, oder was „drängt", was „verpflichtet" mich denn, S nicht einfach als S, sondern als eine Gedankenmehrheit und damit als P zu denken? und wie ist es denn möglich, S, das Eine S, als eine Gedanken-Mehrheit zu fassen? — In diesen Fragen liegt, wie jeder sieht, ganz dasselbe Problem und derselbe Widerspruch, dessen Lösung der Verf. geben wollte. Auch bei ihm begegnen wir daher demselben Mangel,

der (wie wir an einem andern Orte dargethan zu haben glauben) die ganze Herbart'sche Philosophie durchzieht, daß an die Stelle eines weggeschafften Widerspruchs nur ein andrer tritt, und ungelöst stehen bleibt! —

Gesetzt aber die Lösung wäre richtig und genügend, so hängt ja danach die Wahrheit oder Falschheit, die Rechtfertigung oder Verwerfung eines Urtheils ganz und gar vom Subjekt-Begriffe oder vom Verhalten des Subjekt-Begriffes zum Prädicat-Begriffe ab. Wenn S fordert und verpflichtet, P zu denken, oder wenn P als Folge aus S als dem Grunde mit Evidenz hervortritt, so ist das Urtheil positiv wahr, — das heißt doch wohl, wenn der Subjekt-Begriff so beschaffen ist oder so gedacht wird, daß ich P als Folge, die sich nach ihm als ihrem Grunde richtet, als ihm entsprechend ꝛc., denken muß, so ist mein Urtheil richtig. Aber welche Begriffe sind denn so beschaffen? und worin besteht diese ihre Beschaffenheit? Diese Frage kann der Verf. unmöglich umgehen. Denn wenn z. B. A. urtheilt: dieses Mineral ist ein Stein, B. dagegen von demselben Mineral: es ist ein Metall, so werden beide versichern, der Gedanke S fordere sie auf, P zu denken; und doch ist eines von beiden Urtheilen falsch. Und welches von beiden ist denn falsch? und wodurch kann seine Falschheit erwiesen werden? Der Verf. wird vielleicht erwidern, der Eine von jenen Beiden habe eben den Gedanken S nicht „gehörig aus- und durchgedacht", nicht „vollständig und von fremden Einmengungen ungetrübt" aufgefaßt. Allein wollten wir auch diese Vollständigkeit und Ungetrübtheit als Kriterium des wahren und rechten Subjektbegriffs gelten lassen, — obwohl es offenbar ein sehr unsicheres ist und die Nothwendigkeit, P hinzuzudenken, daraus keineswegs erhellt, — so leuchtet doch um so unwidersprechlicher ein, daß die Wahrheit des Urtheils eben von dieser Vollständigkeit und Ungetrübtheit des Subjektbegriffs und damit von der Beschaffenheit dieses Begriffs abhängt. Mit welchem Rechte also kann der Verf. es der bisherigen formalen Logik zum Vorwurfe machen, daß sie

mit der Lehre von den Begriffen beginne? Offenbar weist seine Lehre vom Urtheil, sein Anfang auf jene Lehre zurück als auf seine nothwendige Voraussetzung; und daß er dieser Weisung nicht gefolgt ist, ist ein offenbarer Mangel seiner Logik, der die unausbleibliche Folge hat, daß seine Lehre vom Urtheil wie die darauf gebaute vom Syllogismus, worauf er die Logik beschränken will, principiell unklar bleibt.

Wäre er dem Ursprunge und Wesen des Begriffs, von dem die Logik, auch wenn sie es nur mit Urtheil und Syllogismus zu thun hätte, doch schon deshalb ausgehen muß, weil jedes Urtheil, wie der Verf. richtig bemerkt, das Verhältniß zweier Begriffe zu einander ausdrückt und dieses doch nur in der Natur des Begriffs gegründet seyn kann, näher nachgegangen, so würde er vielleicht gefunden haben, daß kein Begriff, ja keine Vorstellung, keine Anschauung zu Stande komme außer mit Hülfe der Kategorieen, so würde er demnach auch von letzteren eine andere Ansicht gefaßt und ihnen eine andre Stellung angewiesen haben als die (bloß psychologische) Herbart'sche, so würde er endlich auch wohl seiner Polemik gegen den Apriorismus bei Kant und seinen Nachfolgern, womit er seine Abhandlung schließt, eine andre Wendung gegeben haben. Dieser Polemik stimmen wir zwar ihrer allgemeinen Tendenz nach bei, obwohl wir keineswegs Alles, was der Verf. den aprioristischen Grundlagen Kants entgegenstellt, für stichhaltig und begründet halten. Wir glauben mit ihm, daß der einseitige, aus dem Apriorismus hervorgegangene Idealismus, in den Kants Theorie ausläuft und der sodann von Fichte, Schelling und Hegel zum Princip erhoben worden, alles Erkennen und Wissen in Wahrheit zu einem hohlen Subjektivismus und Nihilismus verflüchtigt. Aber wir würden glauben, das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn wir darum alles Apriorische schlechthin verbannen oder wegleugnen wollten. Anstatt uns jedoch auf Widerlegung der einzelnen Behauptungen des Verf. einzulassen, — was bei deren aphoristischer und assertorischer Fassung in ein bloßes Bestreiten und Aufstellen des Gegentheils aus-

arten oder zu einem weitläuftigen, die Gränzen eines Journal-Artikels weit überschreitenden Principienkampfe führen würde, — wollen wir ihm nur zu bedenken geben, daß der reine einseitige Aposteriorismus eben so wenig Anspruch auf alleinige Geltung haben kann, ja im Grunde eben so unmöglich ist, als der einseitige Apriorismus, und daß daher selbst Herbart ohne den Apriorismus gar nicht fertig werden kann. Die Wahrheit ist, daß unser Denken nicht nur, wie der Verf. mit Herbart meint, „durch und für die Erscheinungen gebildet ist", sondern auch umgekehrt, die Erscheinungen durch und für unser Denken gebildet sind, d. h. daß der Apriorismus eben soviel Recht hat als der Aposteriorismus, weil nur vermittelst beider unser Erkennen und Wissen zu Stande kommt. Wenn doch z. B. das Kind wie das gemeine Bewußtseyn überhaupt die Dinge nach Qualität, Quantität, Modalität rc. d. h. gemäß den Kategorieen als den allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien unterscheidet, — denn nur durch dieses Unterscheiden kommt es zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen, — wenn also bereits das Kind die Kategorieen anwendet, ohne doch im mindesten eine Vorstellung von ihnen oder auch nur das Bewußtseyn ihrer Anwendung zu haben, so liegt das offenbar im Apriorismus der Kategorieen, d. h. darin, daß unser Denken selbst nach denselben Kategorieen, wie überhaupt Alles was ist, von andern Gegenständen und Thätigkeiten in der Welt unterschieden ist und nur durch und in diesem Unterschiedenseyn seine Natur, sein Wesen, seine Bestimmtheit hat, daß also unser Denken, eben weil es gemäß den Kategorieen bestimmt ist, diese auch als Bestimmungen seiner Natur, seiner Thätigkeit ursprünglich in sich trägt, so gewiß als das Ding, das drei Fuß mißt, eben damit auch den Maßstab des Fußes an sich hat. Darin, ursprüngliche Bestimmungen unsers Denkens und seiner Thätigkeit zu seyn, besteht der Apriorismus der Kategorieen: denn danach bestehen sie in völliger Unabhängigkeit von den reellen Dingen und deren aposteriorischer Erkenntniß, darnach liegen sie, um einen Kantischen Aus-

druck zu brauchen, a priori in unserem Erkenntnißvermögen bereit. Dieser Apriorismus schließt indeß nicht aus, daß die Kategorieen, was auch Kant nicht leugnen würde, als Vorstellungen oder Begriffe in unserm Denken nur unter Vermittelung der Außendinge (Erscheinungen) uns zum Bewußtseyn kommen, d. h. daß sie zu Begriffen nur auf demselben Wege werden, auf dem wir überhaupt zu Begriffen gelangen.

Wir geben dem Verf. insbesondre zu bedenken, daß auch Herbarts Philosophiren, wie bemerkt, selbst ein sehr starkes aprioristisches Element in sich enthält. Oder beruht es nicht auf reinem Apriorismus, wenn es Herbart für eine Hauptaufgabe der Philosophie erklärt, aus den gegebenen Begriffen die in ihnen liegenden Widerspüche wegzuschaffen und wenn demgemäß der Verf. selbst daran geht, den Widerspruch, den er in dem (doch wohl auch gegebenen) Begriffe des Urtheils findet, zu lösen? Enthalten die gegebenen Begriffe, die als solche doch wohl aposteriorische sind, Widersprüche, so müßte der reine Aposteriorismus sich dabei simpel beruhigen; ja wäre er nicht schon mit apriorischen, aus der Natur des Denkens hervorgegangenen Sätzen, wie der Satz des Widerspruchs, ausgestattet, so würde er jene Widersprüche gar nicht einmal bemerken. Jedenfalls müßten ihm die Widersprüche zum Wesen des Gegebenen, des Reellen gehören: denn er weiß vom Reellen nur a posteriori, d. h. durch die Erscheinung, die Erfahrung, und in ihr finden sich die Widersprüche; und da ihm unser Denken nur durch und für die Erscheinungen gebildet ist, so müßte consequenter Weise nach ihm das ganze Unternehmen des Denkens, die aposteriorischen Widersprüche wegschaffen zu wollen, unmöglich seyn und gar nicht entstehen können. Wenn daher Herbart dennoch behauptet, daß unser Denken widersprechende Begriffe im Reellen gerade nicht ertragen, sondern nur bei widerspruchslosen sich beruhigen könne, so verläßt er damit den Aposteriorismus und stellt sich mit beiden Füßen auf den Boden des Apriorismus: der Satz des Widerspruchs ist ihm danach offenbar nicht aposteriorischer, sondern rein apriorischer Natur. —

Doch wir wiederholen, daß die Schrift, wenn sie auch im Allgemeinen weder über den Herbart'schen Standpunkt hinauskommt noch ihn tiefer erfaßt und begründet und daher auch noch überall an der Herbartschen Vermischung des Logischen und Psychologischen leidet, doch im Einzelnen viel vortreffliche, feine, beachtenswerthe Bemerkungen enthält und daher dem Logiker von Profession nur zu empfehlen ist.

2. Weit schwächer ist Strümpells „Entwurf der Logik." Der Verf. hat in früheren Schriften dieselben preiswürdigen Eigenschaften an den Tag gelegt, die Lott's Abhandlung auszeichnen. Aber sey es nun, daß der vorliegende „Entwurf", der zugleich ein Leitfaden für Vorlesungen seyn soll, zu diesem praktischen Zwecke rasch und flüchtig hingeworfen worden, sey es daß der Verf. mehr kritisches Talent besitzt, oder doch mehr Begabung für jene subtile Art der Einzeluntersuchung in Herbartschem Style als für das Organisiren, für Feststellung und Gliederung der allgemeinen Grundbestimmungen einer Wissenschaft, wie sie ein solcher Entwurf erfordert, — genug wir vermissen hier jene Klarheit und Schärfe, jene Sauberkeit und Präcision des Gedankens und Ausdrucks, die wir bei Anhängern der Herbartschen Schule zu finden gewohnt sind, ohne daß wir dafür durch Tiefe der Anschauung, Strenge der Entwickelung und des Zusammenhangs und harmonische Abrundung der Disposition entschädigt würden.

Sogleich in der Einleitung, welche im Allgemeinen die Reflexionen Herbarts über Entstehung, Wesen und Bedeutung der Philosophie in dessen „Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie" wiederholt, verliert der Verf. den Hauptpunkt, um den es sich in Beziehung auf die Logik handelt, aus den Augen, oder giebt doch eine sehr ungenügende Erklärung. Nachdem er bemerkt hat, daß der philosophische Geist zuerst sich rege in gewissen Fragen, deren Beantwortung von der bloßen Wahrnehmung nicht abhänge, daß aber auf diese Fragen vom Empirismus meist eine Antwort aus bloßer subjektiver Meinung oder einer Ansicht oder einer Analogie gegeben werde, wobe

sich gleichwohl das gemeine Bewußtseyn gewöhnlich beruhige, daß dagegen die Philosophie ihre eigentliche Laufbahn erst beginne, wo das Ungenügende jener Antworten eingesehen werde, fährt er fort: „Eine geringe Aufmerksamkeit nämlich zeigt, daß jede Meinung, jede Ansicht, jede Analogie in ihrer Ausbreitung nichts als ein Geflecht unserer eignen Begriffe ist, und daß mithin, wie dieses Geflecht sich ändert, sich eben so auch die Meinung, die Ansicht, die Analogie mit ändert. Welches Geflecht ist nun als solches das richtige, und wovon hängt es ab, daß es dieses sey? Darauf giebt es zunächst keine andre Antwort als: von der Richtigkeit und Giltigkeit der Begriffe selbst und der Richtigkeit und Giltigkeit ihrer Verbindung." Diese Antwort ist in ihrem zweiten Theile offenbar gar keine. Denn jenes „Geflecht" ist ja selbst eine Verbindung von Begriffen; die Richtigkeit dieser Verbindung kann also doch unmöglich von der Richtigkeit ihrer Verbindung abhängen. In ihrem zweiten Theile aber wird die Antwort dadurch illusorisch, daß die nähere Bestimmung, worin denn die Richtigkeit und Giltigkeit der Begriffe bestehe und wodurch sie gewonnen werde, fehlt oder doch sehr unklar ist. Denn nachdem der Verf. jene Antwort gegeben und demnächst bemerkt hat, das Philosophiren sey sonach ein Bearbeiten der Begriffe, das in den drei Einzelthätigkeiten a) des Verdeutlichens und Klarmachens, b) der Vertiefung und c) der Besinnung, sich äußere, beschreibt er diese Thätigkeiten näher. Allein ist denn Deutlichkeit und Klarheit der Begriffe einerlei mit ihrer Richtigkeit und Giltigkeit? und werden durch Verdeutlichen und Klarmachen, durch „Wegschaffen aller Unbestimmtheit", durch „das Hervorheben der einzelnen Merkmale und Herausstellen dessen, ohne welches sich der Begriff nicht denken läßt," durch „Entgegensetzung zu dem Verwandten," richtige und giltige Begriffe gewonnen oder die falschen berichtigt? Eben so wenig sehen wir ein, wie die Vertiefung, „das Nachspüren nach allem Möglichen, was mit dem Begriffe in Zusammenhang steht, das Eingehen in das Einzelne und dessen Beziehungen, das Aufsuchen

der Voraussetzungen" ꝛc. zur Richtigkeit und Gültigkeit des Begriffs führen kann, noch wie die s. g. Besinnung, „die Sammlung, der Rückblick auf das, was durch die Vertiefung geschehen ist, die Durchmusterung der durchlaufenen Begriffe und ihres Zusammenhangs, das Zusammenbringen der einzelnen Vertiefungen und die Untersuchung ihres Einklangs oder Widerstreits", zu jenem Ziele zu gelangen vermag. Durch alle diese Operationen wird offenbar ein falscher, ungiltiger Begriff weder zu einem richtigen und giltigen noch auch nothwendig als falsch und ungiltig erkannt. Jedenfalls hat der Verf. anzugeben vergessen, worin die Giltigkeit und Richtigkeit der Begriffe und ihrer Verbindung bestehe.

Hierauf erhalten wir auch im weiteren Verlaufe der Abhandlung keine genügende, klare und bestimmte Antwort. Die Logik soll zwar selbst „die Lehre von der gesetzmäßigen Bildung und Verknüpfung der Begriffe" seyn und diese Gesetzmäßigkeit soll ohne Zweifel ihre Richtigkeit und Giltigkeit verbürgen oder mit letzterer in Eins zusammenfallen. Allein was zunächst die Gesetzmäßigkeit der **Bildung** der Begriffe betrifft, so giebt die ganze Abhandlung keine nähere Bestimmung darüber, worin dieselbe bestehe. Der Verf. handelt im ersten Capitel von der Bedeutung des Begriffs. Hier wird zwar die Entstehung der Begriffe berührt oder vielmehr die Frage: „wann man denn einen Begriff (und keine bloße Anschauung oder Erinnerung) habe", beantwortet. Allein die Antwort ist so unklar, daß wir nicht einmal einen klaren Begriff vom Wesen des Begriffs, geschweige denn von dessen gesetzmäßiger Bildung daraus gewinnen. Man soll einen Begriff z. B. eines Dreiecks haben, „wenn man, indem die innere Vorstellung sich einfindet, dabei wegsieht sowohl von der Verschiedenheit der Seitenlängen als auch der Winkel, überhaupt von jedem einzelnen Falle, der einmal in der Anschauung gegeben war, und dennoch ein bestimmtes, mit keinem Andern zu verwechselndes Gedachtes festhält, das der Name Dreieck bezeichnet." So Etwas, fügt der Verf. hinzu, könne ohne ein absichtliches Bemühen nicht geschehen; denn kein

Gedanke sey in solcher Art isolirt, sondern hänge immer mit andern zusammen, die gleichzeitig in's Bewußtseyn treten. Deshalb sey man genöthigt einen Unterschied zu machen zwischen Demjenigen, was gerade dann wirklich gedacht werde, wenn von diesem oder jenem Begriffe die Rede sey, und Demjenigen, was man in solchem Falle zu denken sich bemühen solle, damit nicht etwas Ungehöriges mit gedacht werde. Jenes sey der Begriff im psychologischen Sinne oder der psychische Begriff, der überall hervortrete, wo das Gedachte, wenn auch mehr oder weniger entfernt von dem, als was es eigentlich gedacht werden solle, doch nicht ganz mehr die Eigenthümlichkeit des einzelnen Falles an sich trägt, durch den es in der Wahrnehmung oder der rein innerlichen Bewegung des Geistes veranlaßt ward. Das Andre dagegen, welches gefordert werde als ein zu Denkendes, jedoch nur absichtlich durch Wegsehen von dem, was der psychische Begriff Ungehöriges mit sich führe, festgehalten werden könne, sey der Begriff im logischen Sinne oder der logische Begriff. Letzterer sey daher als solcher weder ein Allgemeines noch ein Besonderes, sondern beruhe allein auf dem in ihm Gedachten, so daß jede Vorstellung ein Begriff im logischen Sinne genannt werden könne, sobald deren Was nur rein von den aus psychischen Gründen immer damit verbundenen Reproductionen festgehalten werde. Eben darum aber sey jeder logische Begriff ein Ideal, das in der Wirklichkeit entweder nie oder nur schwer erreicht werde. — Diese ganze Auseinandersetzung erscheint bei Herbart selbst (vgl. Psychol. §. 130. II, 175) viel klarer und bündiger. Nach des Verf. Darstellung wenigstens ist nicht einzusehen, wie sich der s. g. psychische Begriff von einer bloßen Vorstellung oder einem bloßen Erinnerungsbilde unterscheiden soll. Denn in jeder Erinnerung, in jeder Vorstellung, welche ihren Gegenstand nicht unmittelbar vor sich hat, wird sicherlich das Gedachte ebenfalls nicht ganz mehr „die Eigenthümlichkeit des einzelnen Falles" an sich tragen. Jedenfalls schwebt der psychische Begriff in einer sehr unklaren Mitte zwischen der bloßen Vorstellung (Erinnerungsbild) und

dem logischen Begriffe. Aber auch der letztere ist nicht klar und scharf genug bestimmt und vom psychischen geschieden. Denn es fehlt an jeder näheren Bestimmung, worin denn das „Ungehörige“ bestehe, das der psychische Begriff immer noch bei sich führen und durch dessen Wegfall allein der logische Begriff entstehen soll, oder was dasselbe ist, worin das reine „Was“ der Sache bestehe, das der logische Begriff zu seinem Inhalte haben soll. Lassen sich für dieses reine Was gar keine allgemeinen Kriterien angeben, so wird über jeden angeblich logischen Begriff ein endloser Streit entstehen, ob er das reine Was der Sache enthalte oder nicht. Und läßt sich das Ungehörige, das der psychische Begriff mit sich führen soll, nicht näher bezeichnen, so werden der logische und psychische Begriff stets ineinanderfließen. Jedenfalls sehen wir nicht ein, worin denn nun nach der obigen Auseinandersetzung die „gesetzmäßige Bildung“ der logischen und resp. psychischen Begriffe bestehen soll.

Auch im folgenden Capitel erhalten wir darüber keine Auskunft. Es unterscheidet nur Begriffe, die rein aus der Erfahrung hervorgehen und an der Fortbildung derselben durch die empirischen Wissenschaften ihre natürliche Geschichte haben, von solchen, die sich nur mittelbar auf die Erfahrung beziehen und daher keine natürliche, sondern eine künstliche Geschichte „im Kopfe der Denker“ haben, und von ihnen wiederum diejenigen, die sich auf das Leben der Menschen beziehen u. s. w. Wir sehen nicht ein, welcher Gewinn für die Logik aus diesen Distinktionen hervorgehen soll. Vielmehr zeigt sich hier wieder dieselbe Vermischung des Logischen und Psychologischen, die so tief im Herbart'schen Systeme zu liegen scheint, daß sich seine Anhänger nicht völlig frei davon machen können. — Besser ist das Capitel „von den logischen Gegensätzen und dem Satze des Widerspruchs“ und das folgende „von der Abstraktion und Determination.“ Nur Schade, daß auch in ihnen Alles auf bloßer Reflexion beruht und dadurch die logischen Resultate auf bloße psychologische Vorgänge reducirt werden. So wird der contradiktorische Gegensatz und damit der Satz des Widerspruchs

hergeleitet aus der Reflexion, daß jeder Begriff, einem andern gegenüber, nicht dieser und dieser nicht jener sey, und daß die für das Denken hieraus entsprungene Verneinung jedes Begriffs als solche sich festhalten und ihm selbst unmittelbar gegenüberstellen lasse. Und die Abstraktion führt der Verf. durch die Bemerkung ein: „Es ist möglich, daß unter den Merkmalen zusammengesetzter Begriffe a, b, c, ꝛc. eines oder mehre gleich sind. Da aber Das, was identisch ist oder sich in Rücksicht seines Gedachten nicht unterscheidet, nur einen einzigen Begriff m bildet, so kann dieser auch allein und für sich gedacht werden. Inwiefern dieß geschieht, wird von dem übrigen Inhalte der Begriffe abstrahirt oder es wird m von jenen Begriffen abstrahirt." — Es ist zwar besser und zweckmäßiger, daß die Abstraktion und die Entstehung der abstrakten oder allgemeinen Begriffe nicht, wie gemeinhin in den formalen Logiken geschieht, auf das immer willkührliche Weglassen von Merkmalen eines Begriffs, sondern, wie vom Verf., auf das Herausheben und Festhalten eines Gedankens (jenes Identischen) zurückgeführt werde. Allein wir müssen behaupten, daß die Allgemeinbegriffe gar nicht durch Abstraktion, weder durch Weglassen noch durch Herausheben, entstehen, sondern daß ihre Entstehung auf einer simplen Wahrnehmung beruht, auf der Wahrnehmung nämlich der gleichen Unterschiede, durch welche eine gewisse Anzahl von Dingen (z. B. alle Pflanzen) von allen andern Dingen (z. B. von allen Thieren, Steinen ꝛc.) unterschieden sind.

Doch lassen wir diesen Punkt fallen, der uns zu weitläufigen Auseinandersetzungen führen würde, und sehen schließlich zu, wie der Verf. das Urtheil herleitet und erklärt. Er bemerkt zunächst, es sey Thatsache, daß in den Wissenschaften und vom gewöhnlichen verständigen Denken Verknüpfungen unter Begriffen gemacht werden, die für mehr oder weniger wahr und richtig gelten. Wolle man nun, wie das logische Denken fordere, das Unrichtige und Unerlaubte in solchen Verknüpfungen vermeiden, so müsse man nothwendig fragen, ob zwei sich be-

gegnende Begriffe verknüpft werden können oder nicht. Insofern dieß eben noch ungewiß sey, könne die vollzogene oder nicht vollzogene sondern abgelehnte Verknüpfung als die Antwort auf jene Frage angesehen werden. In dem einen wie in dem andern Falle aber sey die Antwort ein Urtheil. „Das Urtheil ist also der Ausdruck des Verhältnisses zweier Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit." Indessen, fügt er hinzu, solle damit nicht behauptet werden, daß alle Urtheile, wie die Sprache sie gebe, aus Fragen entstanden seyen, sondern der aufgestellte Gesichtspunkt gelte nur für die absichtliche Ueberlegung, wodurch man die Verknüpfungsfähigkeit der Begriffe d. h. die Bedingungen, unter denen das Urtheil statt haben dürfe, kennen lernen wolle. — Hier sind offenbar, zum großen Nachtheil für die Klarheit der ganzen Erörterung, zwei verschiedene Untersuchungen durcheinandergemischt, nämlich einmal die Frage nach der Berechtigung oder Richtigkeit des Urtheils, und sodann die Frage nach dem Wesen oder Begriff desselben. Die vollzogene Verknüpfung zweier Begriffe, die allerdings ein Urtheil ist, kann offenbar keine Antwort seyn auf die Frage, „ob zwei sich begnende Begriffe sich verknüpfen lassen oder nicht", d. h. auf die Frage nach der Berechtigung ihrer Verknüpfung. Soll aber die Antwort darauf, die freilich auch wieder ein Urtheil ist, das logische Wesen des Urtheils ausmachen, so müßten alle Urtheile solche Antworten seyn, und dann fragt es sich, was denn alle die Urtheile seyen, die nach dem Verf. selber nicht aus Fragen jener Art entstanden sind? Hierauf finden wir keine Antwort. Ja wir sehen nicht einmal ein, wie das Urtheil z. B.: die Rose ist eine Blume, bloß „der Ausdruck des Verhältnisses der beiden Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit" seyn soll. Dieses, wie jedes positive, Urtheil sagt ja nicht bloß aus, daß die Begriffe Rose und Blume in einem positiven Verhältnisse hinsichtlich ihrer bloßen Verknüpfungsfähigkeit stehen d. h. daß sie verknüpft werden können, sondern daß sie wirklich verknüpft sind und verknüpft werden müssen.

Durch diese in den Hauptpunkten überall hervortretende Unklarheit und Unbestimmtheit werden einzelne, vom Herbart'schen Standpunkt aus gelungen zu nennende Partieen der Schrift in Schatten gestellt.

H. Ulrici.

Anmerkungen zu einem Artikel im dritten Hefte der Noack'schen Jahrbücher für spec. Philosophie.

Von

H. Ulrici.

Ein Herr Adler erweist mir die Ehre, in dem oben bezeichneten Hefte der Noack'schen Jahrbücher meine Aphorismen zur philosophischen Verständigung über die Fragen unserer Zeit und zwar den zweiten Artikel: „die Freiheit der Religion und die Religion der Freiheit" einer weitläuftigen Kritik zu unterwerfen, die eben so lang ist als der kritisirte Artikel selbst. Mein kleiner Aufsatz macht gar keine Ansprüche auf besondere Beachtung, — er wollte nur die philosophischen Gesichtspunkte, die Begriffe andeuten, von denen aus, wie ich glaube, die beregte Frage zu beantworten ist, — und ich würde daher auch die auf seine Vernichtung ausgehende Kritik nicht weiter beachten, wenn sie nicht wiederum einen Beweis lieferte für die Richtigkeit meiner Behauptung in Beziehung auf die Prätension der jungen Hegelianer (rechter oder linker Seite), die freie Wissenschaft allein gepachtet zu haben. Herr A. setzt nämlich ohne Weiteres jede Abweichung meiner Ansicht von der seinigen — die er, obwohl er von mir das Gegentheil fordert, natürlich eben so wenig beweist, als ich in einem kurzen Journal-Artikel meine Behauptungen beweisen oder auch nur aus der Tiefe der philosophischen Idee näher erörtern konnte, — auf Rechnung meiner Abhängigkeit von theologischen Satzungen oder gar von den Principien und Maßregeln der Preußischen Regierung! — Er findet diese Abhängigkeit, diese wissenschaftliche oder vielmehr unwissenschaftliche Unfreiheit zunächst darin, daß ich behaupte, der Staat habe das Recht und die Pflicht, religiösen Gesellschaften, deren Lehren nachweisbar gegen Recht und Sittlichkeit verstoßen, die freie Religionsübung nicht zu gewähren. Obwohl nun diese meine Behauptung, die ich aus dem Begriffe des Staates deducire, irrig seyn könnte, ohne daß daraus das Mindeste für die Freiheit oder Unfreiheit meines philosophischen Standpunkts folgen würde, so muß ich doch Herrn A.

fragen: **ist es nicht eine reine contradictio in adjecto**, daß der Staat, der doch wohl auch Herrn A. (mit Hegel) die Realisation der Sittlichkeit ist, — wenigstens hat er meine Begriffsbestimmung: der Staat sey der Organismus des Rechts, dessen unsichtbare Seele die Sittlichkeit sey, mit keiner Sylbe widerlegt, — öffentlich ausgesprochene, auf den Umsturz von Recht und Sittlichkeit gerichtete Lehren als Principien einer öffentlichen Religionsgesellschaft in seinem Schooße hegen und pflegen soll? Oder hat Herr A. nie etwas gehört von den Mormonen in den Vereinigten Staaten oder um ein näherliegendes Beispiel zu wählen, von den s. g. Muckern in Königsberg? Soll der Staat auch solche Lehren und Gesellschaften (gegen die bekanntlich selbst die Constitution der Vereinigten Staaten der Regierung die Befugniß einzuschreiten ertheilt) dulden? — Ja wohl, antwortet Herr A., denn die Wissenschaft werde sie schon überwinden und in ihr Nichts zurückweisen. Die gute Wissenschaft, was ihr doch nicht Alles zugemuthet wird! Nun wohl, Herrn Adlers Wissenschaft, die ohne Zweifel die absolute ist, möge jene Macht besitzen und demgemäß auch wohl im Stande seyn, Unrecht und Verbrechen im Staate zu verhüten und Criminaljustiz und Polizei überflüssig zu machen; die Wissenschaft, die ich kenne und allein als Wissenschaft anerkennen kann, vermag dieß nicht, und wenn sie es vermöchte, so würde sie behaupten: liegt es einmal im Begriffe und Wesen des Staats, Lehren und darauf gegründete öffentliche Gesellschaften der gedachten Art von sich auszuschließen, so darf er sie nicht dulden, gesetzt auch daß die Wissenschaft stark genug wäre, sie mit der Zeit aufzuheben. — Ferner. Ich sage in einer gelegentlichen Anmerkung, daß den Juden zwar ebenfalls Religionsfreiheit im vollen Sinne des Worts zukomme, daß aber die vollständige Emancipation derselben darum bedenklich seyn dürfte, weil sie zur Zeit noch ihre Jüdische (von der Germanischen sehr abweichende, disparate) Nationalität mit großer Zähigkeit bewahrt hätten. Das ist wieder pure Unfreiheit. Warum? Weil Herr A. der Meinung ist, daß die Juden sich bereits hinlänglich germanisirt haben. Nun wohl, es sey so; in solchen rein thatsächlichen Fragen bin ich am allerwenigsten infallibel, und will gern glauben, daß Herr A. als Einer der Eigenthümer der freien absoluten Wissenschaft in dieser Beziehung besser daran seyn mag; — jedenfalls folgt doch nur, daß mein Bedenken wegfällt. Ich hatte es aber auch eben deßhalb nur als ein Bedenken geäußert, ich hatte nur darauf aufmerksam machen wollen, — was wie mir schien vielfach übersehen worden — daß bei der Frage über die Juden-Emancipation noch ein andrer Gesichtspunkt als der religiöse in Be-

tracht komme. Die Richtigkeit dieser Bemerkung, daß nämlich der Begriff des Staats nicht zwei disparate Nationalitäten (die slavische und die deutsche gehören bekanntlich Einem Urstamme an und können deshalb nicht als disparat angesehen werden) in Einem Staatskörper dulde, hat wiederum Herr A. durch keine Sylbe widerlegt. — Endlich und vor Allem: ich bin so unfrei gewesen, ein rühmendes Wort sowohl über das Preußische Religions-Edikt vom 30. März d. J. (das bekanntlich volle Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Religionsübung herstellt) als auch über den Geist und die Tendenz der Berliner General-Synode zu sagen. Das ist denn freilich ein unwiderleglicher Beweis der Unfreiheit meines philosophischen Standpunkts! Herrn A. wenigstens scheint es undenkbar zu seyn, daß ein freier Mann aus freier, wohlüberlegter und — Herr A. erlaube mir trotz seiner Philippika das Wort — philosophisch gegründeter Ueberzeugung die Maßregeln einer Regierung rühmen könne; Herrn A. scheint die wissenschaftliche Freiheit nur in der Opposition gegen alle und jede Regierungsmaßregeln zu bestehen. Denn daß jenes Gesetz und die Tendenzen der Berliner General-Synode nicht zu rühmen seyen, hat er wiederum mit keinem Worte nachgewiesen. Nun denn, jene Freiheit besitze ich allerdings nicht und mache keinen Anspruch darauf: mir scheint im Gegentheil eine solche Freiheit die entschiedenste Unfreiheit zu seyn.

Zum Schluß noch ein Paar Beispiele, wie Herr A. auch meine philosophischen Argumentationen meistert. Gegen meine Deduction, daß die volle Freiheit des Glaubensbekenntnisses und der Religionsübung schon aus den Principien der Reformation folge, sofern dieselbe gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit des Katholicismus principiell gerichtet gewesen sey, wendet er ein, daß letzteres nicht der Fall gewesen, daß das Princip der katholischen Kirche nicht die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit, sondern die substanzielle Einheit der Gemeinde, der Kirche, im Gegensatz zum Rechte des Einzelnen, zur individuellen Glaubensfreiheit des Subjekts gewesen sey, das Princip der Reformation dagegen eben dieses Recht und diese individuelle Glaubensfreiheit geltend gemacht habe rc. Nur Schade, daß ich nie und nirgend behauptet habe, das Princip des Katholicismus sey die Werkheiligkeit und Aeußerlichkeit der Religion (auch mir ist letzteres vielmehr nur eine Consequenz der einseitigen Durchführung des katholischen Princips), und daß ich andrerseits selbst die individuelle Glaubens- und Religionsfreiheit im Principe der Reformation nachzuweisen suche, obwohl sie von den Reformatoren historisch nicht ausdrücklich als Princip ausgesprochen wurde! — Ferner. Gegen meine Argumentation, daß

Feuerbach sich selber widerspreche, wenn er die Religion in ihrer Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur nachzuweisen oder die Idee Gottes als eine nothwendige darzuthun suche und sie doch für ein leeres Hirngespinnst erkläre, indem gerade die Nothwendigkeit der einzige Beweis für die Realität einer Sache sey, macht Herr A. geltend, daß die Kindheit nothwendig sey, und doch eben so nothwendig vorübergehe und keineswegs das volle ganze Wesen des Menschen ausdrücke. Nur Schade, daß Feuerbach die Religion nicht bloß als eine nothwendige Vorstufe oder als einen später sich aufhebenden Durchgangspunkt der menschlichen Entwickelung, sondern ihre nothwendige Entstehung schlechtweg, ihre Nothwendigkeit in der menschlichen Natur überhaupt darthun will, und sie deshalb als eine nothwendige Illusion des menschlichen Geistes überhaupt bezeichnet, offenbar weil ja die Religion sogar trotz Feuerbach noch immer existirt, obwohl doch die Menschheit schon lange aus den Kinderschuhen heraus ist. Gegen diese Ansicht bleibt mein Argument zu vollem Recht bestehen. — Endlich. Ich behaupte, daß Gegensätze immer nur innerhalb Eines und desselben Princips neben einander bestehen, principielle Gegensätze dagegen so wenig als Leben und Tod, Ja und Nein zusammen seyn können. Herr A. belehrt mich, daß alle Gegensätze eine höhere Einheit voraussetzen, — d. h. er behauptet dasselbe, was ich; denn die höhere Einheit ist doch wohl das Eine Princip, innerhalb dessen die Gegensätze allein bestehen können, — und daß, wie jeder aus der Logik wisse, die Negation (der Gegensatz — Widerspruch) in Allem das treibende Princip, das Agens der Lebendigkeit 2c. sey, wie ja auch in der That Leben und Tod zusammen bestehen. Allein daß das Leben, von dem ich sprach, d. h. ein bestimmter lebendiger Organismus, mit dem Tode d. h. mit der Vernichtung eben desselben bestimmten Lebensorganismus zusammenbestehe und bestehen könne, lehrt, so viel ich weiß, nicht einmal die Hegel'sche Logik, und wenn es Herrn A.'s Logik lehren sollte, so müßte er mir erst beweisen, daß diese Lehre, die eine offenbare contradictio in adjecto involvirt, indem nach ihr eine Leiche lebendig und ein Lebendiger zugleich eine Leiche seyn würde, keine Absurdität sey. —

So philosophirt die allein freie Wissenschaft!

Be-

Bericht

über die Verhandlungen der ersten Philosophen-Versammlung zu Gotha am 23. 24. 25. September d. J.

Die vielfach bezweifelte, belächelte, angefeindete Philosophen-Versammlung hat stattgefunden. Das Unternehmen, dessen Erfolg allerdings fraglich erscheinen konnte, ist nach dem einstimmigen Urtheile der öffentlichen Meinung als gelungen anzusehen; das Vertrauen der Wenigen, die an die Möglichkeit der Sache glaubten, ist belohnt und wiederum hat es sich bestätigt, daß große öffentliche Versammlungen — in deutschen Landen wenigstens, wo die Scheu vor dem öffentlich gesprochenen Worte und vor dem Rechte jedes Einzelnen auf Achtung und Schonung seiner Person noch nicht ganz erloschen, wo die Eitelkeit, sich und seine Meinung à tout prix geltend zu machen, noch nicht alle andern Rücksichten verdrängt hat, — von jenem Gemeingeiste ergriffen zu werden pflegen, der die bloß subjektiven Interessen, Bestrebungen, Ansichten in den Hintergrund drängend, den Einen gemeinsamen Zweck, das Eine große Ziel, sey es die Wohlfahrt des Vaterlandes, sey es die Würde der Kirche, sey es die Förderung der Wissenschaft und Kunst, unwiderstehlich zur herrschenden Macht über die einzelnen Geister erhebt. Die Philosophen-Versammlung wenigstens war durchweg von einem Sinne beseelt, welcher der Würde der Wissenschaft wie dem Charakter wissenschaftlich gebildeter Männer durchaus angemessen war. Wir geben bereitwillig zu, daß zur durchgängigen Bewahrung dieser würdigen Haltung die eben so gastfreundliche als ehrenvolle Aufnahme, welche die Versammlung in Gotha fand, insbesondre die persönliche Theilnahme Sr. Hoheit des regierenden Herzogs und der ersten Staatsbeamten das Ihrige beigetragen hat; — die Versammlung war vom innigsten Gefühle des Danks dafür durchdrungen und hat ihre Dankbarkeit so vielfach und laut an den Tag gelegt, daß es unserer rühmenden Anerkennung nicht noch bedarf. Wir räumen ferner gerne ein, daß, wenn — wie leider nicht der Fall war — die verschiedenen Richtungen der Philosophie und insbesond[illegible] die äußersten Gegensätze stärker vertreten gewesen wären, [illegible]muthlich auch die innere, in und über aller Differenz wal[illegible]

Einheit des Ziels, des Geistes und der Gesinnung weniger deutlich hervorgetreten seyn, ja die Discussion einen schrofferen, streitbareren, hier und da vielleicht verletzenden Charakter erhalten haben würde. Wir sind aber fest überzeugt, daß wenn auch in Zukunft jene äußeren Stützen wegfallen und die — wie wir zuversichtlich hoffen — zahlreicher besuchten Versammlungen mehr das Ansehen einer Geisterschlacht auf dem Blachfelde der Wissenschaft erhalten sollten, doch jene Würde, jene Achtung gebietende äußere Haltung niemals verloren gehen werde. Denn wir glauben mit felsenfestem Vertrauen an die Zukunft der deutschen Wissenschaft, an den Ernst und die Tiefe des deutschen Geistes, an die lebendige, rüstig fortschreitende Kraft der deutschen Philosophie. Der ächt wissenschaftliche Geist aber verträgt sich nicht mit kleinlicher Streitsucht, persönlicher Gereiztheit und eitler Rechthaberei, und wo er als Gemeingeist ein größeres Ganzes beseelt, wird er leicht alle Versuche eines fruchtlosen, von jenen Motiven ausgehenden Haderns und Zankens, alle Ausbrüche persönlicher Verstimmung oder leidenschaftlicher Erregtheit im Keime ersticken. Außerdem haben die Statuten, welche einstimmig angenommen worden sind und jeder künftigen Versammlung maßgebend zu Grunde gelegt werden müssen, dafür gesorgt, daß kirchliche und politische Zeitfragen als solche gar nicht zur Verhandlung kommen können und daß ungebetene Gäste, d. h. solche, die das Bürgerrecht im Reiche der Wissenschaft nicht bereits (durch ihre Stellung, Beruf, Schriften ꝛc.) besitzen, oder dem Präsidenten der Versammlung auf irgend eine Art nachzuweisen vermögen, von den Vorträgen wie von der thätigen Theilnahme an der Discussion ausgeschlossen sind.

Die nachfolgende Darstellung, die nach Anleitung der Protokolle den wesentlichen Inhalt der Verhandlungen kurz, schlicht und einfach wiedergeben soll, wird unserem oben ausgesprochenen Urtheile zur Bestätigung gereichen. Wir beschränken uns auf das, was von wißenschaftlichem Interesse ist, da über die äußeren Schicksale der Versammlung, über die Zahl der Theilnehmer, über die freundliche Aufnahme derselben in Gotha, über die ihnen veranstalteten Festlichkeiten ꝛc., in den öffentlichen Blättern hinlänglich berichtet worden ist.

Die erste Versammlung am 23. September eröffnete Herr Hof-Rath Ewald aus Gotha im Auftrage seines Fürsten mit einer Ansprache, in der er kurz und treffend den Gesichtspunkt, den Geist und Sinn bezeichnete, in welchem Zusammenkünfte wissenschaftlicher Männer und insbesondre Philosophen-Versammlungen abzuhalten seyen, um für die Wissenschaft wie für die Jünger derselben von Nutzen zu seyn. Er hob insbesondre her-

vor, daß das Streben nach Einheit und Abschluß der philosophischen Weltanschauung in Einem allumfassenden, allgemein anerkannten Systeme zwar immer dagewesen sey und daseyn werde und müsse, daß aber Verstand und Erfahrung, wie die Möglichkeit eines ewigen Friedens, so die Möglichkeit eines solchen höchsten, allumfassenden Systems der Erkenntniß bestreiten, daß es daher der Zweck von Philosophen-Versammlungen sey, einerseits jenes Streben nach Einheit zu kräftigen, andrerseits aber auch der Nothwendigkeit und Berechtigung verschiedener Richtungnn nach demselben Ziele Anerkennung zu verschaffen, und so jeden Einzelnen eben so sehr vor Einseitigkeit und Erstarrung seiner Ansichten, wie vor Ueppigkeit und Ueberschwenglichkeit zu bewahren. Nur von Einer Richtung wünsche er, daß sie von der Philosophie — nicht zur Ruhe gebracht, — aber als ihr Stadium ein- für allemal zurückgelegt wäre; das sey die materialistische Richtung. Sie, welche in Folge der allgemeinen socialen Zustände gegenwärtig die civilisirte Menschheit ergriffen habe, dürfe mehr als alle andern Ursachen dazu beigetragen haben, daß die Philosophie nicht mehr in ihrem früheren Ansehen bei dem deutschen Volke stehe: sie löse die stille Sammlung des Geistes auf, welche die Philosophie fordere. Sie gehe aber der Philosophie nur zur Seite, wie die Nerven die Adern umspinnen. Die eine Halbschied der Nerven diene dazu, diesen Zustand zu empfinden, so möge die andre Halbschied dazu dienen, ihn abzuwehren.

Hierauf entwickelte Prof. Fichte in einem längeren Vortrage die Ideen, die ihn bei dem Vorschlage jährlicher Philosophen-Versammlungen geleitet haben, erörterte die Wirksamkeit näher, die er von solchen Versammluugen zu erwarten sich berechtigt halte, und bekämpfte die Einwendungen, die gegen seinen Vorschlag gemacht worden. Da das Material dieses Vortrags zum Theil den Lesern dieser Zeitschrift im ersten Hefte des 16ten Bandes bereits vorliegt, und die Rede außerdem noch besonders im Druck erschienen ist, so glauben wir trotz der Bedeutsamkeit derselben nicht näher auf ihren Inhalt eingehen zu dürfen. — Fichte endete mit der Aufforderung, zur Wahl des Präsidenten zu schreiten, und trug darauf an, dem Herrn Staats-Minister v. Wangenheim diese Würde zu übertragen. Letzterer suchte indeß in seiner geistreichen, humoristischen Weise zu zeigen, warum nur ein Philosoph von Profession, er dagegen nicht zum Präsidenten geeignet sey, worauf Prof. Fichte durch Acclamation zum Präsidenten erwählt ward. Prof. Fortlage aus Jena und Dr. Carrière aus Gießen übernahmen auf Ersuchen das Amt des Secretärs und Protokollführers. —

Die wissenschaftlichen Vorträge eröffnete demnächst Herr

Geh. Hof-Rath Prof. Reinhold aus Jena mit einer Abhandlung über die Methode der Philosophie. Da wir in einem der nächsten Hefte diese Abhandlung unseren Lesern vorlegen zu können hoffen, so begnügen wir uns mit einer kurzen Inhaltsangabe der daran sich knüpfenden Discussion. Nachdem nämlich Reinhold einleitungsweise eine Kritik der Herbartschen Methode gegeben und zu zeigen gesucht hatte, daß die Widersprüche, die Herbart mit Hülfe seiner Methode beseitigen wolle, nicht reelle, gegebene, sondern nur künstlich gemachte seyen, stellte der Präsident die Anfrage, ob nicht sogleich über diesen Punkt die Discussion zu eröffnen seyn möchte, indem vielleicht Einer oder der Andre aus der Versammlung sich zur Vertheidigung Herbarts veranlaßt fühlen dürfte. Demgemäß ergriffen Prof. Fortlage und Hof-Rath Ewald das Wort, jener um vom Begriffe des Seyns als der reinen Position, die keine Negation und somit keine Unterschiedenheit und Vielheit in sich tragen könne, dieser, um vom Begriffe des Ichs aus als des sich von sich unterscheidenden Selbstes, das als solches es selbst und doch zugleich von sich unterschieden, nicht es selbst sey, zu zeigen, daß die Widersprüche, von denen Herbart ausgehe, nicht erst künstlich von ihm gemacht seyen. Der Vortragende vertheidigte dagegen seine Ansicht, indem er besonders darauf hinwies, daß der Begriff des reinen Seyns, der reinen Position, mit dem Herbart nach Prof. Fortlage an die Erfahrung herantrete und von dem aus er dann erst Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen (z. B. des Dinges mit mehreren Eigenschaften) finde, nicht selbst auf der Erfahrung beruhe, sondern wie das reine Denken eine bloße Abstraktion sey. Eben so wisse das empirische gemeine Bewußtseyn nichts von einem Widerspruche im Begriffe des Ichs. Von Begriffen des reinen abstrakten Denkens und daraus hergeleiteten Widersprüchen auszugehen, um sie nachher durch eine künstliche Methode zu beseitigen oder zu vermitteln, sey aber eben seines Erachtens das Falsche, das er bekämpfen müsse. — Auch in Beziehung auf die von Reinhold im Verlauf seines Vortrags gegebene Kritik der Hegelschen Methode bemerkte der Präsident, daß sich Vieles darauf erwidern zu lassen scheine, und er selbst mehrere Einwendungen zu machen habe. Die Versammlung wünschte jedoch, den Vortrag erst bis zu Ende anzuhören, indem es doch vornehmlich auf die eigne Ansicht des Redners ankomme und diese zur Discussion zu stellen sey. Allein nach Beendigung des Vortrags war die zu den Verhandlungen bestimmte Zeit abgelaufen, und da am Nachmittage noch eine Zusammenkunft zur Berathung der Statuten abgehalten werden sollte, so beschloß die Versammlung, die Debatte zu vertagen.

In der zweiten Sitzung am 24. September lud zuvörderst der Präsident zur Subscription auf die Gesammtausgabe der Werke Fr. Baaders ein, welche Prof. Hoffmann in Würzburg zum Besten der in den beschränktesten Umständen lebenden Wittwe Baaders zu veranstalten im Begriffe sey, indem er die wissenschaftliche Bedeutung Fr. Baaders durch eine kurze Charakteristik seines Philosophirens rühmend hervorhob und zugleich bemerkte, daß es einer Vereinigung von Philosophen wohl anstehen dürfte, nicht nur einen etwa in's Elend getriebenen Philosophen selbst, sondern auch die dürftige Familie Eines der Ihrigen, so viel in ihren Kräften stehe, zu unterstützen.

Hierauf bestieg Prof. Ulrici aus Halle die Rednerbühne und hielt einen Vortrag über das Wesen und den Begriff der logischen Kategorien. Auch diese Abhandlung werden wir unsern Lesern bereits im nächsten Hefte vorlegen, und wollen daher hier nur denjenigen Punkt herausheben, um welchen die an den Vortrag sich knüpfende dreistündige, eben so lebhafte als interessante Discussion vornehmlich sich drehte. Er betraf den Kern der eignen Ansicht des Vortragenden, indem derselbe zu zeigen suchte, daß die Kategorieen zuvörderst im menschlichen Denken als die allgemeinen Unterscheidungs-Normen und Unterschieds-Kriterien hervortreten, nach denen wir alle unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen 2c., kurz unsere Gedanken und — so weit letzteren eine objektive Geltung zukommt, — die Dinge selbst von einander unterscheiden und damit erst als bestimmte, in Zusammenhang und Ordnung stehende Objekte (Inhalt) eines menschlich vernünftigen Bewußtseyns fassen, daß ihnen aber nicht bloß eine subjektive, sondern zugleich eine objektive, reale Bedeutung zukomme, indem sie in ihrem letzten Grunde die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien seyen, nach denen das absolute Denken Gottes, der absolute Geist, die Dinge, indem er sie setze und bestimme, von sich selbst wie von einander unterscheide und damit erst als bestimmte, in Verhältniß, Ordnung und Zusammenhang unter einander stehende Glieder eines kosmischen Ganzen setze.

Gegen diese Ansicht erhob sich zunächst Herr Horarik aus Ungarn, und bemerkte: Kategorie sey das Allgemeine; das wahrhaft Allgemeine aber sey das All, das Universum. Ein absolutes Wesen, das nicht All sey, begreife er nicht; man könne von jenem reden, aber der Uebergang von ihm auf das Universum sey nicht nachzuweisen. Nicht ein Denkendes, sondern der Urstoff sey der Grund des All, und das All sey die allgemeine Kategorie, aus der alle Kategorieen herzuleiten seyen. Nach der Ansicht des Vortragenden sey in den Sachen noch

etwas Andres als die Sache selbst, Sauerstoff sey nicht Sauerstoff, sondern Gedanke Gottes. Aber er möge wohl wissen, wie Sauerstoff und Wasserstoff Gedanken seyn können. Beide seyen eben Sauerstoff und Wasserstoff, und durchdringen sich gegenseitig; dazu daß Wasser werde, gehöre eben nur dieses gegenseitige Sichdurchdringen, aber kein Denken. Kein Philosoph werde sagen können, was der Geist sey; er wenigstens kenne nur das Materielle, und müsse bestreiten, sowohl daß ein absolutes Denken, ein denkender Gott, die Kategorieen mache, als auch daß überhaupt der Gedanke eines solchen Gottes sich zu realisiren vermöge. Herr Prof. Fichte habe mit Recht behauptet, daß das objektive System der Dinge zu erkennen das Wesen der Philosophie sey; dieses objektive System sey aber das Universum, ein fertiges, gegebenes Ganzes, in das wir nichts hineinzudenken, sondern dessen Bilder wir nur zu verarbeiten haben wie der Magen die Speisen. — Der Präsident unterbrach den Redner und machte ihm bemerklich, daß der Gegenstand der Discussion nicht Gott, nicht das Universum noch das Wesen der Philosophie, sondern der Begriff der logischen Kategorieen sey; er frage daher, ob er hierüber noch etwas zu sagen habe. Nachdem Horarik erklärt hatte, daß er zunächst die Entgegnung des Vortragenden abwarten wolle, ergriff Ulrici das Wort und erwiderte: Im Kopfe seines Herrn Gegners scheine große Unklarheit und völlige Verwirrung der Begriffe zu herrschen. Durch sein Sprechen widerlege er unmittelbar, was er spreche. Er behaupte, Sauerstoff sey kein Gedanke, sondern eben Sauerstoff. Allein indem er von Sauerstoff rede, müsse er selbst doch wohl eine Vorstellung davon haben, müsse er Sauerstoff denken im weiteren Sinne des Worts. Der Name Sauerstoff sey doch nur die Bezeichnung einer Vorstellung, eines Gedankens oder wenn man wolle eines (vorgestellten) Bildes, in dem Alles enthalten sey, was die Sache selbst enthalte; und nur weil das menschliche bedingte Denken ein bloßes Abbilden (Nachdenken), kein Urbilden sey, sey der reelle Gegenstand vom menschlichen Gedanken desselben verschieden. Oder sey etwa die menschliche Rede nichts als Lufterschütterung, das Denken nichts als Nervenaffektion oder ein Verdauungsproceß des Gehirns? Dann aber sey offenbar nicht einzusehen, warum eine so zahlreiche Versammlung, wie die gegenwärtige, hier sitze, um sich gegenseitig leere Schälle zuzuwerfen oder ihre Nerven zu afficiren. Aller Werth, alles Interesse des geistigen Lebens und damit des Daseyns überhaupt höre auf. Liege dagegen ein Gedanke zu Grunde und vermöge Herr H. Sauerstoff, Wasserstoff rc. zu denken, so sey nicht einzusehen, warum Sauerstoff nicht Gedanke eines absoluten, unbedingten und eben damit

schöpferischen, urbildenden Denkens solle seyn und in diesem Gedanken die Sache selbst ihre Existenz haben können. Die Behauptung endlich, das All sey die allgemeine Kategorie, sey ein philosophisches Monstrum, eine contradictio in adjecto, die beweise, daß Herr H. entweder noch gar keinen Begriff von einer Kategorie habe oder daß ihm Kategorie etwas schlechthin Andres bedeute, als was der Sprachgebrauch und die ganze bisherige Philosophie darunter verstehe. Dann sey es seine Sache diesen seinen Begriff zuvörderst zu entwickeln. Von seinem Materialismus aus dürfte es ihm indeß schwer fallen, das unleugbare Daseyn logischer Kategorieen auch nur im Entferntesten begreiflich zu machen. Denn sein Materialismus scheine so roh und philosophisch ungebildet zu seyn, daß, da die Philosophie über einen solchen Standpunkt längst hinaus sey, es ihm leid thun würde, wenn die Versammlung auch nur fünf Minuten Zeit an die Widerlegung desselben verschwende. (Bravo von verschiedenen Seiten.)

Nachdem hierauf Herr Dr. Schmidt aus Würzburg die Behauptung aufgestellt hatte, daß die Kategorieen als Produkte der Verstandesthätigkeit, die zu ihrem Objekte das in Raum und Zeit Eingeschlossene habe und daher im Grunde nur Mathematik, mathematische Thätigkeit sey, in Wahrheit auch nur von letzterer aufgestellt und begründet werden könnten, daß daher in ihnen auch nur soviel Wahrheit sey als sie Mathematik enthielten, und daß für die logische und philosophische Hauptschwierigkeit, für die Vermittelung der Unterschiede, ein brauchbares Mittel im Binomialsatze gegeben sey, — denn dessen zwei Glieder könne man in's Unendliche erweitern und zergliedern, in ihm sey jede Größe zu finden und überhaupt Alles enthalten wie Alles aus ihm zu deduciren, — erhielt (da die Versammlung durch ihr Schweigen andeutete, daß sie auf jene Behauptungen näher einzugehen sich nicht veranlaßt finde) Herr Dr. Wirth aus Winnenden das Wort, und bemerkte, daß, obwohl er dem Vortragenden zu Dank verpflichtet sey für die klare lichtvolle Darstellung, mit der er auch im Allgemeinen sich einverstanden erklären könne, ihm doch einige Zweifel und Einwendungen stehen geblieben seyen. Zunächst nämlich sey in dem Vortrage nicht bestimmt genug hervorgetreten, was denn der letzte Grund, das höchste Princip sey, aus dem die Kategorieen abzuleiten seyen. Die unterscheidende Denkthätigkeit, nicht aber die menschliche, sondern die göttliche sey dieser letzte Grund; Ulrici dagegen scheine neben dem göttlichen, auch noch das menschliche Denken als Quelle der Kategorieen zu statuiren, wenigstens habe er dieselben zunächst aus letzterem deducirt. Die Philosophie aber habe streng darauf zu halten, daß sie

Alles aus Einem höchsten Grundprincipe herleite. 2. U. habe der metaphysischen Identificirung der Kategorieen mit dem Wesen Gottes sich ausdrücklich widersetzt, und wolle dieselben nur als Gottes Gedankensystem, als logische Grundbegriffe des göttlichen Denkens gelten lassen. Es sey aber offenbar, daß z. B. die Kategorie der Wesenheit das reale Wesen Gottes selbst befasse; wie und warum also solle sie bloßes Moment des göttlichen Denkens seyn? 3. Das Denken solle den Gedanken der reinen, absoluten Identität nicht fassen können: U. gehe daher von der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens aus und lasse es überhaupt nur in Unterschieden denken. Ihm scheine dagegen, als müsse das Denken nothwendig in Einer höchsten Einheit culminiren, von ihr ausgehen und aus ihr erst das Viele, die Differenz, deduciren. Diese Einheit sey allerdings als in sich selbst mannichfach, als sich in sich unterscheidend und damit unterschieden zu fassen: denn sonst wäre sie bloße Negation des Mannichfachen; allein eben wie die Einheit in sich selbst unterschiedlich seyn könne, sey zu deduciren: denn der Unterschied oder das Sichunterscheiden dürfe nicht vorausgesetzt, sondern müsse in und aus der Einheit dargethan werden. Endlich 4. in der historischen Uebersicht, die der Vortrag von der Kategorieenlehre gegeben, habe er die Ansicht der Neu-Platoniker vermißt. Letztere aber seyen es gerade, die den Kategorieen, ohne sie mit Gott zu identificiren, eine reale objektive Bedeutung gegeben, indem sie in ihnen das ewige Verhältniß Gottes und des Endlichen anzuschauen suchten. An ihre Auffassung schließe sich seine eigne am nächsten an, indem er glaube, daß Gott nur als die absolute Einheit, die aber eben so sehr absolute Allgemeinheit als absolutes, concretes Selbst, Ich, sey, gefaßt werden könne und daß nur aus dieser Einheit durch absolute Selbstdifferenzirung das Mannichfaltige und damit die Kategorieen als die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien desselben erst hervorgehen.

Ulrici erwiderte hierauf: Er sey allerdings von dem menschlichen Denken ausgegangen, aber nur um von ihm aus die Kategorieen auf ihre letzte Quelle, die auch ihm das göttliche Denken sey, zurückzuführen. Mit letzterem habe er nicht sogleich beginnen mögen, weil der Begriff Gottes im gegenwärtigen Kampfe des Theismus mit dem Pantheismus, Anthropotheismus und Materialismus so streitig sey, daß er sich zum Ausgangspunkte einer einzelnen, aus dem Systeme herausgerissenen Abhandlung nicht wohl eigne. Er habe deshalb im Gegentheil durch den Gang seiner Deduction zu zeigen versucht, wie die Betrachtung und richtige Fassung des Wesens der Kategorieen zu dem Seyn und dem Begriffe eines absoluten Den-

kens als letzter Quelle derselben mit Nothwendigkeit hinführe. Was den zweiten Punkt betreffe, so müsse er allerdings darauf halten, daß nicht nur alle übrigen Kategorieen, sondern auch die Kategorie der Wesenheit von dem realen Wesen Gottes wohl zu unterscheiden seyen. Dieß sey schon darum nothwendig, weil, wenn die Kategorie der Wesenheit mit dem realen absoluten Wesen identificirt werde, damit alle wesentliche Verschiedenheit der Dinge aufgehoben wäre. Denn gäbe es keine Kategorie der Wesenheit d. h. kein Kriterium, keine Unterscheidungsnorm, vermöge deren allein sich das Wesentliche vom Unwesentlichen und die verschiedenen Wesen als Wesen von einander unterscheiden lassen, so würde diese Unterscheidung selbst unmöglich seyn: Alles würde schlechthin als Ein Wesen gefaßt werden müssen. Daraus folge umgekehrt, daß, wenn es wesentliche Unterschiede unter den Dingen gebe, kein realiter existirendes Wesen, auch das absolute nicht, als Eins mit der Einen allgemeinen Kategorie der Wesenheit gefaßt werden könne. Denn unter letzterer sey Alles, dem Wesenheit zukomme, zu subsumiren und nur vermittelst dieser Subsumtion werde das absolute Wesen Gottes als solches erkannt, indem es vermittelst ihrer von allen relativen, bedingten, endlichen Wesen unterschieden werde. — In Beziehung auf den dritten Punkt stimme er mit seinem verehrten Opponenten dahin überein, daß die Philosophie die Ureinheit nachzuweisen und das Absolute als absolute Einheit, die Geist, Selbst und Ich sey, zu begreifen habe. Aber Gott als absoluter Geist sey diese Einheit nur, indem er gemäß den Kategorieen sich selbst von dem Mannichfaltigen (Endlichen, Zeitlichen), das nicht absolute Einheit sey, unterscheide: denn nur damit setze, bestimme und fasse er sich selbst als die absolute Einheit. Dieses Sichsetzen als die absolute Einheit im Sichunterscheiden von dem Mannichfaltigen sey eben die Entstehung des letzteren, die Herleitung desselben aus der absoluten Einheit des absoluten Geistes. Bei dieser Herleitung trete dann unmittelbar nicht nur die Nothwendigkeit, sondern auch die wesentliche Bedeutung der Kategorieen hervor. Denn nur indem ihnen gemäß das Mannichfaltige unterschieden werde, könne es zugleich als ein geordnetes, zusammenhängendes kosmisches Ganzes gesetzt und bestimmt werden. — Was endlich den vierten Punkt angehe, so habe er nur zu bemerken, daß er ja seine Absicht ausdrücklich dahin ausgesprochen habe, nur die etwa noch gegenwärtig geltenden Ansichten vom Wesen der Kategorieen zusammenstellen und einer kurzen Kritik unterwerfen zu wollen, keineswegs aber eine vollständige Geschichte der Kategorieen zu geben. Die Ansicht der Neu-Platoniker könne daher nur so weit in Betracht kommen als sie Wirth durch die seinige stütze

und neu belebe. Wirth's eigne Auffassung scheine aber von der seinigen vornehmlich nur in Beziehung auf den zweiten oben erörterten Punkt zu differiren. —

Ueber diesen Punkt wurde demgemäß die Discussion zwischen Wirth, Fichte, Carrière und Ulrici fortgesetzt, bis man sich mit dem letzteren dahin einigte, daß in Gott, weil er absoluter Geist sey, Seyn und Wesen nicht als das Prius seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns zu fassen sey, daß vielmehr Gottes Wesen eben in seiner absoluten Geistigkeit bestehe, daß aber letztere wesentlich auf der unterscheidenden Denkthätigkeit beruhe, durch die Gott sich selbst nicht nur als die absolute Einheit und das absolute Wesen, sondern auch als den absoluten Geist von dem Mannichfaltigen (Endlichen, Zeitlichen) und den bedingten relativen Wesen der Welt wie von dem Materiellen und dem durch letzteres bedingten (menschlichen) Geiste unterscheide und eben damit sich selbst als das, was er sey, setze und bestimme; daß ferner diese unterscheidende Denkthätigkeit nur gemäß den Kategorieen als den allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien sich vollziehe, in und mit ihr also die Kategorieen von Gott gesetzt seyen, daß aber, indem ihnen gemäß das Reelle unterschieden, bestimmt, gesetzt werde, eben damit auch dem Unterschiedenen selbst Qualität, Quantität, Wesenheit 2c. realiter zukomme, daß also insofern von den Kategorieen allerdings auch die Realität und mithin von der Kategorie der Wesenheit auch das reale Wesen Gottes selbst befaßt sey; endlich daß der absolute Geist, eben weil er dieß sey, nicht als reines Denken, reiner Geist zu fassen sey; vielmehr stehe nur unsere bedingte, relative Denkthätigkeit dem Materiellen und Sinnlichen so gegenüber, daß sie durch Abstraktion von letzterem zum reinen Denken, d. i. zum reinen Gegensatze gegen das Sinnliche und Materielle sich steigern lasse; beim göttlichen Geiste dagegen sey diese Abstraktion ohne alle Berechtigung; er sey in und kraft seiner Absolutheit ursprüngliches Geistwesen oder geistige Urwesenheit, die in gar keinem Gegensatze zum Materiellen stehe, weil sie über den Gegensatz desselben gegen das (menschlich) Geistige erhaben sey, oder was dasselbe ist, weil dieser Gegensatz erst entstehe, indem Gott als jenes Urwesen das Materielle von dem (menschlichen, creatürlichen, relativ-) Geistigen unterscheide. —

Den Schluß der Debatte bildete eine längere Rede Reinhold's, in der er hervorhob, daß er zwar mit großem Interesse dem Vortrage und der Discussion über die Bedeutung der Kategorieen im absoluten Geiste gefolgt sey, daß auch s. E. diese Fassung derselben den wesentlichen Irrthümern des Pantheis-

mus entgegenzutreten wohl geeignet sey, daß er aber daran erinnern müsse, die Opposition gegen letzteren ja nicht zu übereilen, sondern vor Allem das Fundament des Theismus in sich selbst festzustellen. Zu diesem Behufe sey es unerläßlich, zwischen metaphysischen Erkenntnißkategorieen und logisch-formalen Kategorieen zu unterscheiden. Auf diesen wichtigen, aber leicht zu übersehenden Unterschied habe er in seiner gestern vorgetragenen Abhandlung bereits aufmerksam machen wollen; ihn habe er bei dem von ihm erörterten Gegensatze des Ideal-Realen gegen das Logisch-Formale vorzugsweise im Auge gehabt. Er erlaube sich daher nochmals eine kurze Erläuterung dieses Punktes zu geben. (Wir enthalten uns, diese Erläuterung aus den Protokollen auszuziehen, da unsere Leser den wesentlichen Inhalt derselben aus der Abhandlung des Hrn. G. H. R. Reinhold in einem der nächsten Hefte kennen lernen werden.)

Nachdem hierauf als Ort der nächsten Versammlung principaliter eine der süddeutschen Städte (Karlsruhe, Heidelberg, Gießen) eventualiter Jena bestimmt und die Zeit der Zusammenkunft vorläufig auf den 25—29sten Septbr. f. J. festgesetzt, auch Fichte wiederum zum Präsidenten dieser zweiten Versammlung erwählt worden war, hielt noch Prof. Fortlage aus Jena einen Vortrag über die Principien der Immanenz und Transscendenz. Der wesentliche Inhalt desselben bestand zunächst in dem Nachweise, daß die menschliche Vernunft ein zwiefaches Apriori enthalte, ein theoretisches und ein praktisches. Das theoretische enthalte die formale Bedingung aller Realität, das praktische die Qualitätsbestimmung der höchsten Realität selbst. Jenes sey der Begriff der Substanzialität, dieses der Begriff des autonomischen Ichs als des moralischen selbstbewußten Subjekts. Diesem autonomischen Ich, wie es im menschlichen Selbstbewußtseyn sich zeige, müsse nun aber nach den Grundsätzen der Naturwissenschaft die Substanzialität abgesprochen werden. Damit trete die theoretische Philosophie mit der praktischen, der Ethik, in Widerspruch: denn letzterer sey gerade umgekehrt das autonomische Ich als Träger der Freiheit und Moralität das allein Wesenhafte, auf dessen Existenz, Entwickelung und Vollendung in der Realisation der Freiheit und Sittlichkeit es allein ankomme. Diesen Widerspruch vermöge kein System zu lösen, das dem Principe der bloßen Immanenz huldige. Er lasse sich vielmehr nur lösen und ein vernünftiger Zusammenhang der Begriffe sich gewinnen durch die Annahme eines tieferen, uns unsichtbaren Grundes der Natur, in welchem dasjenige substanziell vorhanden sey, was wir als Qualität der höchsten und allein wahrhaften Existenz in der Autonomie des moralischen Selbstbewußtseyns ergreifen. Nur durch diese Annahme, d. h. nur

durch ein auf dem Principe der Transscendenz aufgebautes System, werde der gedoppelte Inhalt der menschlichen Vernunft in seiner Uebereinstimmung mit sich selbst erkannt und von den Widersprüchen befreit, in welche jedes System der Immanenz denselben mit sich selbst nothwendig verwickele. — Die Zeit der Verhandlungen war bereits so weit überschritten, daß es unmöglich erschien, diesen Vortrag noch zur Discussion zu stellen.

Die dritte Sitzung am 25sten Septbr., welche Se. Hoheit der regierende Herzog mit seiner Gegenwart beehrte, begann mit einem kurzen Referate des Hrn. Prof. Snell aus Jena über eine naturphilosophische Abhandlung, die Hr. Dr. W. C. Hirschfeld aus Triest der Versammlung zugesandt hatte. Snell begnügte sich zu bemerken, daß die Abhandlung auf einem Mißverstande im Begriffe der Trägheit beruhe, und suchte zu zeigen, wie dieses Mißverständniß entstehen konnte und erklärlich sey, indem er theils die große Schwierigkeit, den Begriff der Trägheit fest und bestimmt zu fassen, theils die Verschiedenheit und Unklarheit der Ansichten, in der selbst berühmte Physiker in Beziehung auf diesen Begriff noch befangen wären, kürzlich darlegte. —

Der Präsident zählte demnächst die verschiedenen Abhandlungen auf, welche theils von Abwesenden theils von Anwesenden noch angemeldet seyen, aber wegen Mangels an Zeit nicht zum Vortrag kommen könnten, und daher der nächsten Versammlung k. J. vorzubehalten seyen. Nachdem er die Bitte um Subscription auf Fr. Baader's Werke, die bisher noch keinen Verleger gefunden, dringend wiederholt hatte, empfahl er zugleich zwei neue literarische Unternehmungen. Dr. Schwegler in Tübingen, der Uebersetzer der Metaphysik des Aristoteles, beabsichtige nämlich den ganzen Aristoteles zu übersetzen und zu commentiren, und von den Proff. Steinhart in Pforte und Müller in Marburg sey eine neue vollständige Uebersetzung des Plato mit erläuternden Einleitungen zu jedem Dialoge zu erwarten. Durch eine kurze Charakteristik der beiden größten Philosophen des Alterthums und durch Hinweisung auf die Bedeutung derselben für den gegenwärtigen Zustand der Philosophie suchte er die Wichtigkeit beider Unternehmungen in's Licht zu setzen.

Hierauf bestieg Hr. Dr. Wirth aus Winnenden die Rednerbühne und hielt einen Vortrag über das Verhältniß von Glauben und Wissen, in welchem er die wichtigsten religionsphilosophischen Fragen der Gegenwart, insbesondere die Beziehung der Religion zur Sittlichkeit, Kunst und Philosophie besprach. Wir werden auch diesen Vortrag unsern Lesern in einem der folgenden Hefte mittheilen. Außerdem fehlt in den

Protokollen die nähere Angabe des Inhalts desselben wie des folgenden Vortrags des Hrn. Dr. Carrière aus Gießen über den Begriff des christlichen Staats: die beiden Vortragenden hatten sich erboten, selbst ein kurzes Resümé ihrer Abhandlungen dem Protokolle einzuverleiben, was aber unter den Vorbereitungen zur Abreise und unter den Festlichkeiten, die der letzte Tag noch den Mitgliedern der Versammlung gewährte, vergessen worden zu seyn scheint. Wir sind daher außer Stande, unsern Lesern mehr als die bloßen Ueberschriften der beiden Abhandlungen mit der authentischen Treue, die wir uns zum Gesetz gemacht, zu geben, und müssen deshalb auch die an den ersten Vortrag sich anknüpfende Discussion übergehen, da sie ohne Inhaltsangabe des Vortrags selbst nicht vollkommen verständlich seyn würde.

Den Schluß der Sitzung bildete ein Vortrag des Hrn. Prof. Willm, Inspektors der Academie zu Straßburg, über den gegenwärtigen Zustand und die verschiedenen Richtungen der Philosophie in Frankreich. Auch dieser höchst interessante Vortrag soll unsern Lesern in einem der nächsten Hefte unserer Zeitschrift vorgelegt werden, und da über ihn der Natur der Sache nach keine Discussion stattfand und stattfinden konnte, so enthalten wir uns aller näheren Inhaltsangabe. Der Präsident dankte dem Vortragenden für seine lehrreichen Mittheilungen, und knüpfte daran die Bitte, dahin zu wirken, daß die Französischen Philosophen, wie sie (Cousin wenigstens und mehrere Andre) in diesem Jahre bereits gewollt, an der nächsten Philosophen-Versammlung thätig mitwirkend sich betheiligen möchten. Nachdem er hierauf seine Freude über den erfolgreichen Verlauf, den die erste Deutsche Philosophenversammlung gehabt, zu erkennen gegeben, und im Namen der auswärtigen Mitglieder der Gesellschaft Sr. Hoheit dem Herzog wie den Behörden und Einwohnern von Gotha seinen Dank für die so gastfreundliche und ehrenvolle Aufnahme ausgesprochen hatte, erklärte er die Versammlung für aufgehoben. —

J. M. de Gérando: Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. 2 Partie: Hist. de la phil. moderne à partir de la rénaissance des lettres jusqu' à la fin du XVIIIme siècle. 2 Edit. revue, corr. etc. 2 Vols. Par. Ladrange. 13 Fr.

F. Barthélémy de St. Hilaire: Psychologie d'Aristote. Opuscules (Parva naturalia): de la sensation et des choses sensibles, — de la mémoire, — du sommeil etc. Traduite en Français par la pr. fois et accompagnées des notes perpetuelles. Par. Dumont. 8 Fr.

F. Humhal: D. Natur unsers Denkens in ihrem metaphys. Dunkel mit d. Lichte d. Logik. Prag. 4 Sgr.

J. R. Jäger: Grundz. d. Philos. als Vorbereitung z. Stud. ders. in 20 Vorträgen leicht faßlich dargest. f. d. reifere Jugend. Wien. 2/3 Thlr.

A. Javary: De la certitude. Ouvr. couronné par l'Institut. Par. Ladrange. 7½ Fr.

A. L. Kym: Bewegung, Zweck, und die Erkennbarkeit des Absoluten. E. metaph. Erörterung. Berl. 1/3 Thlr.

P. E. G. Lacuria: Les harmonies de l'être, exprimées par les nombres, ou les lois de l'ontologie, de la psychologie, de l'éthique, de l'esthétique et de la physique, expliquées les unes par les autres et ramenées à un seul principe. Par. 12 Fr.

Oeuvres de Leibnitz. Nouv. edit. colationnée sur les meilleurs textes et précedée d'une introd. par M. A. Jaques. Serie 1 et 2. 2 Vols. Par. Charpentier. 7 Fr.

L. Noack: D. theologische Encyklopädie als System. A. u. d. T.: D. speculative Religionswissensch. im encyklop. Organismus ihrer besond. Disciplinen. Darmst. 2 2/3 Thlr.

C. Ph. Peipers: D. Anthropologie od. d. Wissensch. d. Erfahrung. Der positiven Dialektik 2r Thl. Düsseld. 2⅙ Thlr.

G. Raue: D. neue Seelenlehre Dr. Beneke's nach method. Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet. Bautzen. 3/4 Thlr.

F. J. Richter: Wissenschaftskunde. Wien. 8 Sgr.

H. T. Rötscher: Abhandlungen z. Philos. d. Kunst. 5te Abthl.: Dramaturg. Skizzen u. Kritiken. Berl. 1 1/3 Thlr.

J. A. v. Stark (weil. großherz. hessischen Oberhofpredigers rc.): Triumph der Philos. im 18ten Jahrh. Zum Verständniß d. gegenw. revolutionären Zustandes in Kirche u. Staat. In d. 3ten Aufl. neu bearb v. Dr. W. Binder. Regensb. 1⅙ Thlr.

Fürst Alex. W.: Philosophische Bruchstücke. Aus d. Französ. übers. Leipz. 2/3 Thlr.

(Wird fortgesetzt.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

